

# تخطيط العقل

الأول:

الدولية. تاريخ ألمانيا. شينغ



تخطيط العقول

جُورج لوكاكش

تخطيط العقل

١ : الظاهرة الدولية، تاريخ ألسانيا، شيلنغ-٧.

ترجمة اليأس مرقص

دار الحقيقة

للطباعة والنشر في بيروت

حقوق الطبع محفوظة لـ (دار الحقيقة - بيروت)

الطبعة الثانية

---

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

## إصدار

هذا الكتاب ننقله عن الترجمة الفرنسية الصادرة عن دار l'Arche ، باريس، ١٩٥٨ و ١٩٥٩ ، في جزءين كبيرين ، الاول : **بدايات اللاعقلانية الحديثة من شيلنغ الى نيتشه** ، ترجمة A. Gisselbrecht, St. George و Ed. Pfrimmer ، والثاني: **اللاعقلانية الحديثة من دلتاي الى توينبي** ، ترجمة A. Gisselbrecht, S. Girard و J. Lefebvre ، و Ed. Pfrimmer . العنوان الفرنسي للكتاب : *la Destruction de la Raison* ، الالمانى : *Die Verstoerung der Vernunft* .

في طبعتنا العربية ، يصدر الجزء الاول في مجلدين والثاني في مجلدين . ونعتمد رقما مسلسلا واحدا لفصول مجموع الكتاب (اي اننا نسمي الفصل الاول من. الجزء الثاني الفصل الرابع ... ) ، بدون اي تعديل آخر .

المجلد الاول ينتهي مع شيلنغ . انه يشمل : (١) المقدمة : اللاعقلانية ظاهرة دولية للطور الامبريالي ( ... وليس جيمس ، برغسون ، كروتشه ، لوبون ، سوريل ... ) ، (٢) بعض خصائص تطور المانيا التاريخي (تاريخ المانيا ، وطن اللاعقلانية المختار ، من حرب الفلاحين الى هتلر) . (٣) ملاحظات تمهيدية على تاريخ اللاعقلانية الحديثة ، ياكوبي ، شيلنغ وحده الذهني وفلسفته الاخيرة .

المجلد الثاني موضوعه : **شوينهاود و كيركفارد** ، اللذان تابعا (مع شيلنغ وآخرين ، بعدهم) تاسيس اللاعقلانية بين ثورتين (١٧٨٩ - ١٨٤٨) فكانا (بخلاف شيلنغ واقرانه) ممثلي اللاعقلانية محض البرجوازية ، في شكلين اثنين (شوينهاور : «تساؤم» ورجعية مقاتلة سياسيا ، كيركفارد : «وجودية مسيحية» ) ، ثم نيتشه ، «مؤسس للاعقلانية الطور الامبريالي» ، علما بانه عاش «في عشية هذا الطور» (ان فكرة «الاستباق» تلعب دورا كبيرا في اللاعقلانية ، في تحليلها

الماركسي ، في الماركسية) .

المجلد الاول كان محوره اسس وتأسيس اللاعقلانية (الحديثية) ، و«بطل»ه شيلنغ الذي انقلب من المثالية الموضوعية والجدل الى الحدس والايمان واللاعقلانية، من شريك وحليف هيفل الى خصمه وعدوه . المجلد الثاني موضوعه اللاعقلانية البرجوازية (شوبنهاور ، كيركفارد) التي لا تلبث ان تصبح اللاعقلانية البرجوازية الامبريالية (نيتشه) . ونيتشه احد رواد «فلسفة الحياة» ، المذهب «الحيوي» ، وهو تيار الماني ودولي بالغ الاتساع والتنوع .

المجلد الثالث موضوعه : فلسفة الحياة في المانيا الامبريالية (دلتاي ، زيمل ، شبنفلر ، شلر ، هايدغر ، ... ، «فلسفة الحياة» ما قبل الفاشية والفاشية) ، ثم النيوهيفلية .

المجلد الرابع والاخير موضوعه السوسيولوجيا الالمانية في الطور الامبريالي ، ثم الداروينية الاجتماعية والعرقية والفاشية ، مع الملحق عن لاعقلانية ما بعد الحرب العالمية الثانية .

غني عن البيان ان المجلدات الاربعة - وكذلك الجزئين الفرنسيين - تتراكب (جزئيا) من حيث التسلسل الزمني المحض . خط السيرورة التاريخية : من الردة الاقطاعية او نصف الاقطاعية والرومانطيقية ضد الثورة الفرنسية الى الفاشية، من النضال ضد الجدل المثالي وفكرة التقدم البرجوازية الى النضال ضد الماركسية والثورة البروليتارية .



هذا الكتاب هو تاريخ اللاعقلانية الالمانية في السياق الاجتماعي - السياسي والايديولوجي ، الالمانى والدولي . ولعله من المفيد ان نشر الى هذا الذي يؤلف خط الكتاب ، خط عمل لوكاكش وقاعدة انطلاقه .

**الجدل الحديث** ، اي الجدل المثالي (المثالية الموضوعية او المطلقة : هيفل بعد سلسلة من الاسلاف العظام) ، ثم الجدل المادي (المادية الجدلية والتاريخية) ، كان الجواب على أزمة وحدود وتناقضات و«نهاية» التصور الميكانيكي والميتافيزي الكون ، طريقة الفكر الميتافيزي ، التجريبية ، العقلانية الاولى الناقصة والقاصرة ، «الفهم» entendement ، «الفكر الخطابي او المحاكيم» discursive ، الفلسفة الكلاسيكية الحديثة (ق ١٧، وق ١٨) التي رافق صعودها صعود البرجوازية وصولا الى الثورة الفرنسية .

تاريخه الاول ، تاريخ نشوئه = كنت (مثالية ذاتية . مادية ، المقولات الفلسفية والثنائيات المتناقضات ، بدايات جدل ، جدل ناقص ويخلد نفسه) ، فيخته (مثالية ذاتية بلا مادية ، وتقدم كبير للجدل ...) ، شيلنغ (انقلاب على

المثالية الذاتية الى المثالية الموضوعية) - أي «الفلسفة الكلاسيكية الالمانية» بحصر المعنى - و ، فيكو ، هردر ، روسو ، الخ ، - وقبلهم : سبينوزا ، لايبنتس ، ديكارت ، وآخرون ، جزئيا ، كعناصر وجوانب ومواقف ، ونوعا ما كخط سير . مؤسسه : هيغل ، ثم (الجدل المادي) ماركس . ومع هذا التحول ، التحول من الثورة البرجوازية الى الثورة البروليتارية .

الجواب الآخر ، الممكن والواقع ، على ازمة وحدود وتناقضات و«نهاية» مفهومة العالم الميكانيكية والميتافيزية (التي تتصور نفسها «العقل» والعقالة او المعقولية والعقلانية ، وهكذا ايضا يتصدرها هذا الجواب الآخر) هو اللاعقلانية irrationalisme : شيلنغ (شيلنغ في شطره الآخر ، شيلنغ الاخير) ، شوبنهاور ، كيركفارد ، نيتشه ، ..... ، برغسون ، الخ ... . و«اللاعقلانية» هي اجابة خاطئة عن مسألة صحيحة (صحيحة لان الواقع نفسه هو الذي يثيرها) ... اللاعقلانية هي الشكل الذي يتخذه فكر يهرب امام جواب جذلي عن سؤال جذلي (لوكاشي) .

والتيار البرجوازي الانحطاطي الآخر - عدا اللاعقلانية ، والذي يتصور نفسه نقیضها - ، الموجود او الباقي في الفلسفة البرجوازية العلمانية ، هو كاريكاتور العقلانية الماضية ، امتدادها المتأخر الواطيء ، هو الوضعوية positivisme وما شابه ، وهو (متعاش و) متداخل مع التيار البرجوازي المهيمن في طور الامبريالية ، اي مع اللاعقلانية ، بل من الصعب ان نخرجه جوهريا او تماما من دائرة اللاعقلانية . انه - وضعويات وتجربويات متنوعة ، براغماتية ، الخ - «مع» اللاعقلانية ، تحت جناحها ، يتحول اليها ، يمضي فيها . وان كان التمييز واجبا داخل فلسفة الانحطاط لبرجوازية عصر انحدارها وسقوطها .

التيار اللاعقلاني الصريح فاشي الاتجاه الى حد كبير ، او فاشي المأل ، وهو الماني وايقا فرنسي اميركي انكليزي ايطالي اسباني الخ . التيار البرجوازي الآخر «ليبرالي» الميل ، وهو انكليزي فرنسي اميركي وايقا الماني . ليبرالي ! القارئ العربي (وبالاحرى الفكر العربي ! ) يضحك على نفسه اذا لم يكن يرى التمييز ، الفرق ، الفصل ، الماركسي ، اللينيني ، واللوكاشي ، بين ليبرالية وديمقراطية ... . (وفي ايامنا هذه ، من الصعب القول ان اللاعقلانية كما يعالجها لوكاشي ، موضوع «تخطيم العقل» ، في هذا الشكل ، هي المهيمنة ! ) . كال فهم آخر للمسائل (فلسفة ، سياسة ، التجربة العربية والدولية ومنظورات المستقبل ، مسائل الايديولوجيا والثقافة ...) خاطيء ، قاصر ، غير مقبول ، مستهجن ، من وجهة نظر لوكاشي ، ويدل على عدم فهم كتاب لوكاشي . هذا ما سيراه القارئ مرارا وتكرارا ، بشكل صريح ومصرح به ، انه في صميم خط

---

✱ «العلمانية» ، اي اننا هنا نحذف او نغفل تجريديا النيوتومالية ، التيار الكاثوليكي الكبير داخل الفلسفة البرجوازية في العصر الامبريالي .

الكتاب . اردنا فقط التأكيد عليه ، دفع القارئ الى رصده وتسجيله على طول الخط ، ضد التباس وقع في ساحة الفكر العربي ، وأرجو لمن وقع فيه الخروج منه بالمبدأ والجلد .

هذا ، من جهة أخرى ، يقودني الى ملاحظة ثانية هي ايضا بديهية في نظري: ان فائدة هذا الكتاب - وهو أهم أعمال فيلسوف الماركسية الكبير - لا تنحصر اذا في معرفة اللاعقلانية ، تاريخها ، مسائلها ، أصولها ومآلاتها ، بل تتخطى ذلك على النحو المتعدد الآتي : هذه المعرفة - معرفتنا للاعقلانية - مستحيلة او تافهة ومشوّهة وميتة ، اذا لم تكن معرفة مادية جدلية بالاساس والجوهر ، اذا كانت معرفة تتصور نفسها عقلانية وهي بالاحرى وضعية - نفعية - تجريبية او تجريبية نقدية (ماخية) - براغماتية (اذا لاعقلانية ومثالية ذاتية) - هلمجرا . او كانت مثل هذا + «تاريخانية» ، علما بأن مثل هذا لا «يمشي» بدون «تاريخانية» ما ، او بدون جدل «كيفي» كيركغاردى الخ . (والشطر الاكبر او الاهم في اللاعقلانية وضع تاريخانيته «الحقة» - على زعمه - ضد التاريخانية الجدلية المادية) . هذا اولا . وبالمقابل ان تمثل الجدل المادي او المادية الجدلية انما يتحقق على قضية اللاعقلانية هذه . هذا ثانيا . ثالثا وأخيرا : ان هذا الكتاب ، بالارتباط الأنف وخارجه ان صح القول ، هو ايضا دراسة الجدل ، اصوله ، ماهيته ، نشوئه ، مسأله ، ارضه الاجتماعية والغنوزيولوجية (المعرفية) . ونريد من القارئ العربي ان يقف جيدا على هذا الخط . لو كاكش يدحض اللاعقلانية - حدس ، نخبة ، أسطورة ، الخ - تحت لواء لينين وماركس وأنجلز (و هيفسلس) وليس تحت لواء آخر ...

لا ريب ان هذا الكتاب - احد اعظم أعمال التراث الماركسي منذ ظهور الماركسية - يحمل بعض اثر سيء من مناخ حقبة تأليفه (١٩٤٠ ؟ - ١٩٥٢) وصدوره بالالمانية (تاريخ مقدمة لوكاكش : ١٩٥٢) . نشر بصورة خاصة الى قضايا ليسنكو وليبشنسكايا وفيزياء الحديثة وما شابه . بيد ان القارئ العربي (والفكر العربي !) يرتكب حماقة خارقة اذا اخذه من هذه الزاوية ، رصدا وارتفاعا وطيرانا فرجوعا نحو «ماركسية» وجودية او ذاتية او ذاتوية ، اذا (مثلا !) لم يلاحظ التفوق الهائل ، جدليا - ماديا - تاريخيا ، لهذا الكتاب على كل عصر صدوره والعصر التالي والحاضر ، اذا مثلا انطلق من خطية لوكاكش بصدد علم الوراثة وأصل الحياة وفيزياء الذرة ، من بعض الشطحات (ولوكاكش ليس مختصا ، لا يدعي الاختصاص ، وسيعلن العكس فيما يتصل بعلموم الطبيعة) ، ومن بعض «المبالغات» (والتقصيرات) الممكنة او الحقيقية خارج الحقل

✂ «فترة نوعية» ، كيف بلا كم .

✂ هذا من جهة . ومن جهة ثانية لا تبدو هذه الاخطاء مندرجة تماما في السياق . لوكاكش لا

يبني عليها ما بناء آخرون آنذاك .



المذكور ايضا ، كي لا يعي اهمية قضية المثالية الذاتية ، راهيتها المخيفة ، كليتها او كونيتها في فلسفة البرجوازية الحاضرة وفي كل ايدولوجيتها المقاتلة بشراسة في عصر الامبريالية والثورة الاشتراكية ، والناشرة بجميع الوسائل والادوات مناخ ان «العالم وهم كبير» ، وكي ينتقل هو نفسه بشكل او آخر ، على جناح عدم فهم القضية المذكورة او ازدرائها كشيء تافه ومجنون (محصور في الاسقف بركلي وبضعة آخرين ليس بينهم ماخ او ليس بينهم فريق من الماركسيين الروس والبلاشفة الروس الفاتحي اليسارية !...) او التعامل معها من غير مواقع المذهب المادي الجدلي ، الى مواقعها بالذات . بهذا المعنى والاتجاه - المادية الجدلية ضد المثالية الذاتية الكونية - ان كتاب لوكاش فلسفة لينينية جامعة ، واحدة وحيدة (الدوائر الفلسفية ، المادية والتجريبية النقدية ، الخ الخ ، ولينين الاعمال السياسية) ، وتوحد «المجتمع» و«المعرفة» ، تجمع الكفاح الاجتماعي والنقد الفلسفي الحاث ، المستقل ، المحض ، ان صح التعبير (ولكن لا غنى عن هذا الوصف !). ولذا وليس لغيره ، عند لوكاش تكف الفلسفة عن كونها الفلسفة وحسب .

باختصار ، نريد من القارئ (وبالحري والاحرى من المفكر المؤلف) ايا كان ميله الشخصي (في احد الاتجاهين المنقودين آنفا ، في احد الاتجاهات التي المحنا اليها او لم نلمح اليها) ، ان يقرأ لوكاش ، ان يقرأ فكر لوكاش ، ان يقرأ الغير ، لا ان يقرأ نفسه . الى جميع الدارسين والعاملين العرب ، اقدم هذا الكتاب النظري ، التعليمي ، المناضل .

## الترجم

لا شك يمكن (يجب ؟) امتثاف ومتابعة عمل لوكاش ، في كل فصل ، عند كل من الأشخاص الذين يدرسه (كبركفارد ، نيتشه ، ماكس فيبر ، الخ) . ولكن ذلك سيكون متعبة تؤكد خط لوكاش ، و ، غالبا ، خطه في ما يتميز به عن سواه في زمنه . من جهة ثانية ، يمكن ان نأسف ، في الملحق : عن لاعقلانية ما بعد الحرب ، لكون السياسة الانية ، احيانا ، غلبت الفلسفة . هل هذا «كثير» ؟ اما بالنسبة لنا ، فالأفضل ان نكون وان نبقي تلاميذ يتعلمون - دائما - ، (وبالنسبة لبعضنا) يعلمون الانبياء .

ترك مسألة ايدولوجيا رواد النهضة العربية . ولكنني ، تأكيدا وشرحا لما سبق ، اضع السؤال : اية أوروبا اخلوا ، فهموا ؟ اين النقص ؟ لسوء الحظ ، ان احد المؤرخين الماركسيين العرب الكرسيين والفريزين يعتقد انه يكفي ان تكون داروينيا حتى تكون جدليا ماديا . اذن لعله يعتقد (مثلا) ان بوشنر (= المادية المتبدلة) كان ضد داروين !!



## مقدمة

### اللاعقلانية ، ظاهرة دولية للطور الامبريالي

ليس في زعم هذا الكتاب أن يكون تاريخا للفلسفة الرجعية بل ولا وجيزا عن تاريخ هذه الفلسفة . المؤلف يعلم جيدا أن اللاعقلانية ، التي يصف هنا تطورها واتساعها باعتبارها الاتجاه المهيمن للفلسفة البرجوازية ، لا تمثل سوى أحد الاتجاهات الجوهرية للفلسفة الرجعية البرجوازية . مع أنه لا توجد فلسفة رجعية بدون قسط ما من لاعقلانية ، يبقى أن الفلسفة الرجعية البرجوازية تتخطى كثيرا حدود الفلسفة اللاعقلانية الحقيقية ، مأخوذة بحصر المعنى .

ولكن هذا التحديد الأول لا يكفي لتعريف موضوعنا بدقة . فداخل جملة الموضوعات التي فيها ينحس ، ليس تاريخا تفصيليا مستنفدا ويريد نفسه كاملا للاعقلانية ، بل هو فقط دراسة تبرز الخط الرئيسي لتطور اللاعقلانية بتحليل لمراحلها ، لمثلها الأهم والأكثر نموذجية . هذا الخط السيد لا بد عندئذ أن يظهر بوصفه الجواب الرجعي الأكثر دلالة وفعالية على المضلات التاريخية الكبرى التي انطرحت منذ مئة وخمسين عاما .

أن تاريخ الفلسفة ، شأنه شأن تاريخ الفن أو تاريخ الأدب ، ليس فقط - كما يفكر المؤرخون البرجوازيون - تاريخا للأفكار الفلسفية ولا تاريخا للفلاسفة وحدهم . فالمسائل واتجاه الحاول إنما يعطيها للفلسفة نمو القوى المنتجة وتطور المجتمع واتساع الصراعات الطبقيّة . الخطوط الأساسية لكل الفلسفات لا تدع

نفسها تكتشف الا بدراسة اولية لهذه القوى الاولية الفاعلة . اذا ما حاولنا طرح وحل المضلات الفلسفية ورؤية علاقاتها من وجهة نظر ما يدعى بتطور الفلسفة الملازم \* ، فاننا ننتهي بالضرورة الى تمثيل مثالي وكاريكاتوري للعلاقات الجوهرية ، وذلك حتى اذا كان مؤرخو الفلسفة السائرون على هذا المنهج يملكون المعرفة الضرورية والارادة الذاتية في أن يبقوا موضوعيين . وبدهي تماما ان وجهة نظر الدين ينشئون ما يدعونه «تاريخ الروح» لا تمثل بتاتا ، بالنسبة الى اولئك ، خطوة الى الامام ، بل خطوة الى الوراء : نقطة الانطلاق دوما ايدولوجية ، اذا مشوهة . انها ببساطة اكثر غموضا وهي مثالية بشكل اكثر كاريكاتورية . يكفي للاقتناع بذلك ان نقارن ديلتاي Diltthey ومدرسته مع مؤرخي الفلسفة الهيفليين ، مثل إردمان Erdmann .

هذا لا يستتبع ، رغم ما يؤكد المتبدلون ، ان المضلات الفلسفية المحضة يجب ان تهمل . بالعكس : هذه الطريقة وحدها ستسمح بالتمييز بين المسائل الهامة ذات الفائدة الدائمة والحذلقات التي لا طائل تحتها ، الدقائق العزيزة على الاساتذة . بالضبط ان المسيرة الداهية من الحياة الاجتماعية لتعود اليها هي التي تعطي الافكار الفلسفية مداها الحقيقي وهي التي تحدد عمقها ، حتى بالمعنى الفلسفي حصرا . وانه لامر ثانوي تماما ان نعلم بأي قدر وعي المفكرون موقعهم الخاص ، وظيفتهم الاجتماعية والتاريخية . في الفلسفة ايضا ليس المهم استعدادات الذهن بل الوقائع ، التعبير الموضوعي للافكار وجدواها الضرورية تاريخيا . بهذا المعنى ، جميع المفكرين هم ، امام التاريخ ، مسؤولون عن المحتوى الموضوعي لفلسفتهم .

ان موضوع دراستنا سيكون اذا معرفة بآية سبل وصلت المانيا ، على ارض الفلسفة ، الى هتلر . لذا سنسعى الى تبيان كيف مجرى الوقائع التاريخية ينعكس في الفلسفة وكيف استطاعت صياغات فلسفية ، هي بذاتها انعكاسات مجردة لتطور واقعي ، ان تسرع سير المانيا الى الهتلرية . واقع اننا نحصر بحثنا في القسم الاكثر تجريدا من تطور اوسع لا يعني اننا نقدر اكثر من قدرها اهمية الفلسفة في مجموع الواقع المتحرك . ولكن بخس العوامل الفلسفية حقها يكون على الاقل بنفس درجة الخطر وبنفس درجة مخالفة الواقع .

تلك هي وجهات النظر التي حددت طريقة معالجتنا الموضوع . الامر الاول ، خصوصا عند الاختيار ، هو النشوء الاجتماعي والوظيفة الاجتماعية لمنظومة من المنظومات . لقد اردنا كشف كل الاسلاف الايدولوجيين لـ «رؤية العالم» القومية - الاشتراكية \* ، حتى حين - في الظاهر - كانوا بعيدين عن الهتلرية ، وحتى

---

[ \* immanent ، الحايث ] .

[ \* \* او الوطنية - الاشتراكية ، اي النازية . الحزب النازي هو «حزب العمال الالمان القومي -

الاشتراكي» ] .

اولئك الذين - ذاتيا - لم يكن عندهم ابدا مثل هذه النوايا . احدى الاطروحات الاساسية لهذا الكتاب ستكون انه ليس من فلسفة «بريئة» ، خصوصا فسي علاقتها بمشكلتنا ، وهذا على وجه التحديد بالمعنى الفلسفي : حسبما تنحاز مع او ضد العقل ، ان فلسفة من الفلسفات تقرر طبيعتها الفلسفية ودورها في تطور المجتمع . اولا لان العقل نفسه لا يمكن ان يكون شيئا ما حياديا يخلق فسوق الاحزاب والتطور الاجتماعي . فهو يعكس في كل لحظة درجة المعقولة واللامعقولة العيائيتين لحالة اجتماعية ولاتجاه تطور هو يعبر عنه بصورة مجردة ويستطيع بذلك عينه ان يسهل او يوقف تقدمه . بيد ان هذا التحدد الاجتماعي لمحتويات واشكال العقل لا يتعادل مع نسبية تاريخية . حتى وان كانت محتويات واشكال العقل عرضة لتحديدات اجتماعية وتاريخية ، فان الطابع التقدمي لحالة او لاتجاه تطور يبقى شيئا موضوعيا وفعاليته لا تتوقف على وعيه . المسألة عندئذ هي معرفة ما اذا كان هذا الاندفاع الى الامام يعتبر العقل او اللاعقل ، وهو الامر الذي على اساسه يجري قبوله او رفضه : الجواب عن هذا السؤال يقرر توزيع الازهان ، يحدد المواقع الطبقية في الفلسفة .

ان اكتشاف نشوء منظومة ووظيفتها الاجتماعية ذو اهمية كبيرة . بيد انه لا يكفي بعد . اجل ان موضوعية التقدم تعطي وسيلة دمع ظاهرة معزولة او اتجاه فكري بالرجعية . ولكن نقدا ماركسيا - لينينيا حقا للفلسفة الرجعية لا يجوز له ان يكتفي بذلك . عليه بالاحرى ان ينزع القناع في الانتاج الفلسفي عن الباطل ، عن تشويه المسائل الاساسية ، عن تقليص فتوحه واعدام منجزاته ، الخ ... عليه ان يبين بصورة عيانية العواقب الفلسفية الضرورية والموضوعية الناتجة عن مواقف الرجعية . بهذا القدر يمثل النقد اللازم مرحلة صالحة ، بل ضرورية ، حين يكون المطلوب مرض وكشف الاتجاهات الرجعية في الفلسفة . وعلى الدوام استخدم كلاسيكيو الماركسية هذا النقد المحايث ، هكذا انجلز في آتني دوهرنغ ولينين في التجريبية النقدية . ان رفض النقد المحايث ، المعتبر احدى مراحل دراسة كاملة ستشمل الولادة والوظيفة الاجتماعيتين ، الطابع الطبقي ، فضح الاقنعة ، الخ ... ، سيقود لا محالة الى العصبوية الفلسفية ، اي الى التفكير بان كل ما هو بدهي بالنسبة لماركسي - لينيني واع يجب ان يكون كذلك في نظر قارئه . بصدد موقف الشيوعيين السياسي قال لينين : «ما يهم هو ان لا نعتبر ما هو متجاوز في اعيننا ، متجاوزا ايضا في اعين الطبقة ، في اعين الجماهير» . هذا ينطبق كذلك تماما على العرض الماركسي للفلسفة . ان التعارض بين الايديولوجيات البرجوازية المختلفة وفتوحات المادية الجدلية والتاريخية يمثل بطبيعة الحال قاعدة منهجنا ونقدنا . ولكن الدليل الفلسفي الموضوعي على عدم التلاحم الداخلي او على التناقضات في الفلسفات المختلفة يجب ان يقام ، اذا ما اردنا حقا ان ننزع القناع بصورة عيانية عن طابعها الرجعي .

هذه الحقيقة العامة تصلح بشكل خاص بالنسبة لتاريخ اللاعقلانية الحديثة .

فهذه ، كما يريد كتابنا ان يبين ، قد ولدت وفعلت في صراع دائم ضد المادية  
و ضد الطريقة الجدلية .

في ذلك ايضا هذا النضال الفلسفي هو انعكاس عن نضالات الطبقات . بالتأكيد  
ليس من قبيل الصدفة ان الشكل الاكثر تطورا ، الشكل الاعلى للجدل المثالي ،  
قد نما بالارتباط مع الثورة الفرنسية وبخاصة مع نتائجها الاجتماعية . الطابع  
التاريخي لهذا الجدل ، الذي كان اسلافه الكبار فيكو Vico وهردر Herder ،  
كان عليه ان ينتظر الثورة الفرنسية كي يظهر بوصفه وعي طريقة ومنطقا منضجا ،  
جوهريا في الجدل الهيفلي . فالقضية هنا ضرورة دفاع تاريخي عن وإنضاج  
اكثر تقدما لفكرة التقدم ، مما يتجاوز كثيرا تصورات فلسفة الانوار . (هذا لا  
يستنفذ الاسباب التي سهلت نمو الجدل المثالي ، ولا بشكل تقريبي بعيد . يكفي  
ان نتذكر الاتجاهات الجديدة في علوم الطبيعة ، الاتجاهات التي أبرزها انجلز في  
مؤلفه *فويرباخ* ) . الحقبة الاولى الكبيرة في اللاعقلانية الحديثة ترى هكذا نمو  
الكفاح ضد المفهوم المثالي ، الجدلي والتاريخي ، للتقدم : انها تمتد من شيلنغ  
Schelling الى كيركغارد Kierkegaard ، من الردة الاقطاعية ضد الثورة  
الفرنسية الى مناهضة التقدم البرجوازية .

مع ايام حزيران ١٨٤٨ ، واكثر ايضا مع كومونة باريس ، البروليتاريا  
الباريسية تغير الموقف جدليا : من الان فلسفة البروليتاريا ، التي هي المادية  
الجدلية والتاريخية ، ستكون هي الخصم الذي ستفعل خصائصه بصورة مقررة  
على تطور اللاعقلانية . هذه الحقبة الجديدة تجد في نيتشه Nietzsche  
ممثلها الاول والامع . خلال هاتين المرحلتين ، تقاتل اللاعقلانية ضد الشكل الاعلى  
المعطى لفكرة التقدم في ذلك الزمن ، ولكن بأسلحة مختلفة كيفا ، حتى من وجهة  
النظر الفلسفية المحضة ، حسبما العدو الذي تتوجه اليه هو جدل مثالي برجوازي  
او جدل مادي ، الفلسفة البروليتارية ، الاشتراكية . في المرحلة الاولى ، لا يزال  
ممكنا القيام بنقد مبرر نسبيا ، يكشف نواقص وحدود الجدل المثالي ، مؤسس  
ايضا على معارف متينة . في المرحلة الثانية بالعكس ، نرى ان الفلاسفة  
البرجوازيين لم يعودوا قادرين ولا راغبين في دراسة خصمهم دراسة حقيقية من  
اجل محاولة تفنيده تفنيدا جدليا . هكذا الامر مع نيتشه ، منذ نيتشه ، وكلما  
ظهر الخصم الجديد اكثر تصميميا - بخاصة منذ اكتوبر ١٩١٧ - تلاشت بأمانة  
اكبر ارادة وقدرة فتح معركة صادقة ضد العدو الواقعي والمعروف جيدا تستخدم  
اسلحة علمية ، ومالت التشويهات والافتراءات والديماغوجيا الى الحلول محل  
مجادلة علمية شريفة . هذه الحقيقة ايضا هي الانعكاس الواضح لصراع طبقات  
غدا اكثر قسوة . ما كان ماركس يسجله بعد ثورة ١٨٤٨ : « قدرات البرجوازية  
آخذة في الرحيل » ، تثبت بوضوح اكبر درجة بدرجة . ليس هذا صحيحا فقط  
بالنسبة للمناظرة المذكورة بل ايضا في كل بنية وفي انضاج كل من الفلسفات  
اللاعقلانية . ذهابا من المسألة المركزية يصل سم الدفاع والتبرير والتقريط الى

الاطراف : العسف ، التناقض ، غياب الاسس ، الحجج السفسطائية ، الخ ...  
تطبع اكثر فاكثر الفلسفات الالاقلانية التالية . عندئذ يصير انخفاض السويسة  
الفلسفية علامة مميزة لتطور الالاقلانية . و«رؤية العالم القومية - الاشتراكية»  
كان لها ان تظهر هذا الاتجاه بجلاء مدهش .

غير ان ما يجب التاكيد عليه في ذلك كله هو وحدة تطور التيار المناهض للعقل .  
ان انخفاض المستوى الفلسفي لا يكفي بتاتا لتحديد طابع تاريخ الالاقلانية . هذا  
الواقع قد جرى تسجيله مرارا خلال النضال - او النضال المزعوم - الذي خاضته  
البرجوازية ضد هتلر . مع ان هدف هذه التسجيلات كثيرا جدا ما كان ذا طبيعة  
مناهضة للثورة ، فقد كانت تتجه الى الدفاع عن الفاشية : اذ كانوا يرمون من  
السفينة هتلر و روزنبرغ ، كانوا يسعون الى حماية «الجوهر» ، الشكل الاكثر  
رجعية للراسمالية الاحتكارية ، وامكانية امبريالية المانية عدوانية جديدة فسي  
المستقبل . التخلي عن هتلر «ذي المستوى البالغ الانخفاض» لصيانة «القيم  
الحقيقية» التي يمثلها شبنغلر Spengler ، هايدغر Heidegger ، او نيتشه ،  
هو قيام بتراجع ستراتيجي ، في الفلسفة كما في السياسة ، هو قطع القتال لاعادة  
تجميع قوات الرجعية وتمكينها ، يوم ستكون الشروط افضل ، من هجوم جديد  
اكثر منهجية تقوم به العناصر الرجعية المتطرفة .

ازاء هذه الاتجاهات ، ذات الاصول البعيدة ، يجب التشديد على نقطتين .  
اولا تبيان ان انخفاض المستوى الفلسفي هو ظاهرة محتومة وذات اصل اجتماعي .  
ليس تدني شخصية روزنبرغ الفلسفية ، مقارنة مع شخصية نيتشه مثلا ، هو  
النقطة الهامة . بل بالعكس واقع ان روزنبرغ مدين لتفاهته الخلقية والفكرية بكونه  
اصبح ايديولوجي القومية - الاشتراكية الكامل . وفيما اذا كان التراجع  
الستراتيجي باتجاه نيتشه او شبنغلر ، التراجع المذكور آنفا ، سيريدي شكل  
هجوم فلسفي جديد ، فان الذي سيأخذه على عاتقه سيكون عليه بالضرورة ، وايا  
كانت عدا ذلك معارفه وقدراته الشخصية ، ان يقيم في مستوى اكثر انخفاضا  
ايضا من مستوى روزنبرغ . فالمستوى الفلسفي لمفكر من المفكرين انما تقرره في  
نهاية الحساب الامكانية المتروكة له ، امكانية ولوجه الى هذه المسافة او تلك تحليل  
مسائل زمنه ورفعها الى هذه الدرجة من التجريد او تلك ، اي المسافة التي تتركها  
له وجهة نظر الطبقة التي يستند اليها ، امكانية الذهاب الى النهاية والى قاع هذه  
المسائل . (يجب ان لا ننسى ان ال «انا افكر» ل ديكرت او «الله اي الطبيعة»  
ل سبينوزا كانا في زمنهما جوابين منحازين بجرأة على اسئلة راهنة الى اقصى  
حد) . ان العسف «العبقري» وطابعه السطحي اللذين يظهران لدى مقارنة نيتشه  
بالفلاسفة الكلاسيكيين محدّدان اجتماعيا ، وكذلك تفوّقه على بناءات شبنغلر  
الاكثر فراغا وعبثا ايضا او على ديماغوجيا روزنبرغ الجوفاء . حين يحاولون حصر  
دراسة الالاقلانية الحديثة في مسألة فرق مستوى معزولة ومجردة ، فانهم  
يحاولون لفلفة دراسة جوهرها السياسي والاجتماعي والعواقب التي نتجت عنها .  
عدا عن كون اية محاولة من هذا النوع ذات طابع سياسي ، فهي ، وهذا ما يجب

تأكيد ، بلا جدوى على الاطلاق من وجهة النظر الفلسفية . (سيكون علينا ان نبين في الملحق الذي يذيل هذا الكتاب تحت اية اشكال عيانية تجلى ذلك فسي سنوات ما بعد الحرب) .

هذه الملاحظة وثيقة الارتباط بملاحظة ثانية . سنحاول في هذا الكتاب ان نبين بالتفصيل ان الالعقلانية لم تكن في اية مرحلة من تطورها ذات طبيعة «ملازمة» ، وكان العضلات المطروحة والحلول المقترحة كانت في يوم من الايام ثمرة انبساط الجدل الداخلي للفكر الفلسفي . بالعكس ، نريد ان نبين ان مختلف مراحل الالعقلانية تمثل الاجوبة التي تعطيها الرجعية عن معضلات صراع الطبقات . في محتواه ، شكله ، طريقته ، بل أسلوبه نفسه ، هذا الرد من الرجعية على التقدم الاجتماعي لا يفره جدل خاص به ، بل بالعكس يقرره الخصم الذي يرغب البرجوازية الرجعية على خوض القتال في شروط ما . هذا ما يجب اعتباره المبدأ الاساسي لتطور الالعقلانية .

ولكن هذا لا يعني مع ذلك ان الالعقلانية - في حدود الاطار الاجتماعي المعرف على النحو المذكور - لا تقدم اية وحدة فكرية . بالضبط بسبب الطابع الذي ذكرناه ، ان العضلات ، معضلات الجوهر والطريقة ، المطروحة عليها ، تتماسك بشكل وثيق وتقدم طابع وحدة عميقة وملفتة للنظر . تحقير الفهم والعقل ، تمجيد الحدس بلا حد او قياس ، نظرية للمعرفة ارستقراطية ، رمي التقدم التاريخي للمجتمع ، خلق اساطير ... هي موضوعات نجدها عند جميع الالعقلانيين تقريبا . ان السرد الفلسفي لمثلي البرجوازية ولما يبقى من ارستقراطية اقطاعية امام التقدم الاجتماعي يمكن ان يتخذ ، في بعض الظروف وعند بعض الناس ، شكلا يتميز بخفة الروح واللمعان . ولكن يبقى ان المحتوى الفلسفي الذي نجده عند الجميع ، في كل المراحل ، يتصف برتابة كبيرة وبفقر مدقع . من جهة اخرى ، كما بينا ، بما ان الارض المخصصة للمجادلة ، وامكانية ان يحسبوا في منظومتهم الفكرية ، على الأقل حساب بعض انعكاسات الواقع ، مهما شوّهوها ، بما ان هذه الارض وهذه الامكانية تنقلصان على الدوام - وتطور المجتمع يفرض عليهم ذلك - ، ينجم عن ذلك انه لئن بقيت بعض الموضوعات الايديولوجية الحاسمة هي ذاتها فان المستوى الذي فيه تعالج ينحدر اكثر فاكثر . لئن كنا نستطيع ان نبين هذا التواصل في الفكر فلانه يعكس وحدة القواعد الاجتماعية الرجعية للالعقلانية ، ايا كانت عدا ذلك تغيرات او تلونات الكيف داخل تاريخ يذهب من شيلنغ الى هتلر . واقعة ان الالعقلانية الالمانية قد انتهت الى الهتلرية لم تكن ضرورية الا بقدر ما الصراعات الطبقيّة العيانية - حيث تدخل الايديولوجيا بالتأكيد - قد أدت الى هذه النتيجة . من وجهة نظر تطور الالعقلانية ، ان نتائج هذه الصراعات الطبقيّة هي بالتالي وقائع ليس من شيء يستطيع ان يعدلها ، وقائع تنعكس على هذا النحو او ذاك فسي الفلسفة ، وقائع اجابت عليها الالعقلانية بهذا الشكل او ذاك ، ولكنها - من وجهة النظر عينها - وقائع ليس من شيء قادر على تغييرها . هذا لا يعني بتاتا انها - من



وجهة النظر التاريخية الموضوعية - كانت قدراً محتوما .

إذا كنا بالتالي نريد أن نفهم بشكل صحيح تطور الفلسفة اللاعقلانية الألمانية ، وجب علينا أن نحفظ دوما مائلا في ذهننا مجموع هذه العناصر : التبعية التي توجد فيها اللاعقلانية ، في تطورها ، ازاء الصراعات الطبقة الحاسمة في المانيا وفي العالم ، الامر الذي يستبعد فكرة تطور «ملازم» ، وحدة الموضوعات والطرائق وحدة عميقة يرافقها تقلص متصل للحقل المتروك لفلسفة حقيقية ، الامر الذي يعطيها طابعا اكثر فاكثر دفاعية - تقيظية وديماغوجية ، الامر الذي يستتبع اخيرا كنتيجة اخيرة الانخفاض المحتوم والدائم والسريع للمستوى الفلسفي . بفضل هذه المبادئ وحدها سنتمكن من فهم كيف استطاع هتلر ، بالابتدال الديماغوجي لكل موضوعات الفكر الفلسفي الرجعي الحازم ، أن يمثل «التتويج» الايديولوجسي والسياسي لتاريخ اللاعقلانية .

ان هدف هذا المؤلف اذاً إبراز اهداف وموضوعات واتجاهات تطور اللاعقلانية في المانيا . بالتالي سنكتفي بأن نضع في الضوء ، بفضل تحليل متقدم ، اهم عقد هذا التطور . لا نرغم كتابة تاريخ كامل للاعقلانية ، وبالاخرى لمجموع الفلسفة الرجعية ، فيه نصف او حتى نعدد فقط كل الاتجاهات وجميع الشخصيات . عن وعي وقصد نتخلى عن ارادة التمام . حين ، مثلاً ، ستكون القضية هي اللاعقلانية الرومانطيقية لبداية القرن التاسع عشر ، لن نبين تعييناتها الجوهرية سوى عند ممثلها الالمع ، وهو شيلنغ . بالكساد سندكر فريدريش شليغل Schlegel ، بادر Bader ، غورس Goerres ، الخ . وسينقص الكتاب دراسة عن شلايرماخر Schleiermacher ، الذي لم تكتسب اطروحاته النوعية - الخاصة قبولاً رجعياً واسعاً الا بواسطة كيركفارد . وسينقصه ايضا دراسة عن حقبة فيخته Fichte الثانية وعن لاعقلانيته التي لا تبلغ الجدوى والفعالية في التطور العام للمذهب الا من خلال مدرسة ريكتر Rickert ، مع لاسك Lask خصوصاً ، وعلى نحو عابر وفصلي . كذلك نترك فايس Weisse وفيخته الشاب ، وآخرين ايضا . وكذلك ، في الحقبة الامبريالية ، يمضي هوسرل Husserl الى المستوى الثاني لان الاتجاهات اللاعقلانية التي تقدمها طريقته منذ الاصول ليس مصرحاً بها تماماً الا عند ماكس شيلر Max Scheler وخصوصاً عند هايدغر . على النحو نفسه سيمضي ليوبولد تسيفلر Leopold Ziegler وكيزرلنغ Keyserling وراء شبنغلر Spengler ، وباسبرس Yaspers وراء هايدغر ، الخ ، الخ ...

الى هذا ينضاف واقع انه بما أننا نعتبر اللاعقلانية التيار الرئيسي للفلسفة الرجعية في القرنين ١٩ و ٢٠ ، فإننا سنهمل مفكرين متنفذين ورجعيين بالتاكيد ، ولكن ليس فكرهم محكوماً باللاعقلانية . هكذا الانتقائي ادوارد فون هارتمان Hartmann الى جانب اللاعقلاني نيتشه ، وكذلك - وهو ايضا يحتجب خلف نيتشه - بول دو لاغارد Lagarde ، كذلك ايضا ، في الحقبة التي تمهد مباشرة للفاشية الالمانية ، مولر فان دن بروك Moeller Van den Bruck ، الخ ...

نأمل ان هذه التحديدات ستبرز بوضوح اكبر الخط الموجه للتطور العام ، وان مؤرخين مقبلين للفلسفة الالمانية سيكملون وسيحسنون في احد الايام رسم هذا الخط للفلسفة الرجعية في المانيا .

فضلا عن ذلك ، ان الهدف الذي نتوخاه وعين شروط المواضيع المعالجة قد منعتنا من اعطاء هذا التيار الذي يذهب من شيلنغ الى هتلر طابع الوحدة الذي كان له في الواقع الاجتماعي . الفصول الثاني والثالث والرابع تسعى الى انشاء لوحة الفلسفة الالاعقلانية بحصر المعنى . انها تحقق البرنامج المعلن انفا : تبيان خط التطور الداهب من شيلنغ الى هتلر . بهذا العمل لم تكن قد استفدنا موضوعنا . في المقام الاول كان يجب ان نبين ، على الاقل انطلاقا من مثال هام ، كيف تستطيع الالاعقلانية ، بوصفها ميلا موجها رجعيا لعصر ما ، ان تهيمن على كل الفلسفة البرجوازية لهذا العصر . الفصل الخامس يعالج هذا الموضوع تفصيلا بصدد النيو - هيغلية الامبريالية التي يكتفي بذكر روادها الرئيسيين . في المقام الثاني يبقى ان نبين ، في الفصل السادس ، كيف تجلت الحركة التي حلتنا طبيعتها الفلسفية في ميدان السوسيولوجيا الالمانية . نعتقد اننا بمعالجتنا على حدة عنصرا بهذا الاهمية متجنبين حل عرضه في مجموع الفلسفة قد كسبنا وضوحا وتلاحما . اخيرا ، وهذه هي النقطة الثالثة ، نتناول الرواد التاريخيين لنظرية العروق في فصل خاص ، الفصل السابع . المكان المركزي الذي استطاع ان يشغله في الفاشية الالمانية انتقائي تافه مثل ه.س. تشمبرلين H.S. Chamberlain يجد بذلك انارة افضل بكثير : فتشمبرلان هو صاحب «تركيب» الالاعقلانية الفلسفية للعصر الامبريالي (الفلسفة الحياتية) ونظرية العروق ، ومعهما الداروينية الاجتماعية . هذا يجعل منه السلف المباشر لهتلر ولروزنبرغ ، الفيلسوف «الكلاسيكي» للقومية - الاشتراكية . من الواضح ان اللوحة الاجمالية للعصر الهتلري تفهم أولا في هذا المنظور ، ومفهوم ان نتائج الفصلين الرابع والسادس يجب ان لا تضع ايدا من حقل البصر . بالطبع ، طريقة العرض هذه لها اكثر من محذور : جورج زيميل Simmel مثلا ، الذي كان سوسيولوجيا ذا نفوذ، يجد تحليله بشكل خاص في الفصل عن الفلسفة الحيوية للتطور الامبريالي . بين ريكرت وماكس فيبر Max Weber ، بين دلتاي وفراير Freyer ، بين هايدغر و.ك. شميت C. Schmitt ، توجد علاقات وثيقة . مع ذلك اعتقدنا من الواجب دراستهم في فصول مختلفة . تلك عيوب من الضروري ان نشير اليها من الان . الا اننا نأمل ان وضوح الخط العام سيعوض عن هذه المحاذير . لم نجد او نادرا ما وجدنا دراسات تاريخية نستطيع ان نساعد اليها هذا العمل . لا يوجد بعد تاريخ ماركسي للفلسفة ، وما كانت أعمال المؤرخين البرجوازيين تستطيع ، نظرا لطريقتنا في طرح المشكلات ، ان تخدمنا في شيء . بالطبع ليس هذا صدفة . مؤرخو الفلسفة الالمان يتجاهلون او يقللون دور ماركس والماركسية . لهذا السبب لا يستطيعون ان يتخذوا موقفا صحيحا ، ولو عن قرب متساهل ، لا عن الازمة الكبرى للفلسفة الالمانية في سنوات ١٨٣٠ و ١٨٤٠ ،

ولا عن انحدارها اللاحق . ولو على صعيد الوقائع . حسب الهيفلين ، الفلسفة الألمانية تقف عند هيفل . حسب النيوكنطيين ، تبلغ ذروتها مع كنط ، والبلبله التي ادخلها خلفاؤه لا يمكن قهرها الا بالرجوع الى المعلم . ادوارد فون هارتمان يحاول ان يحقق «تركيبا» يجمع هيفل واللاعقلانية (لاعقلانية شيلنغ الاخير ولاعقلانية شوبنهاور) . في كل الحالات، يظهر انه بالنسبة للمؤرخين البرجوازيين ليست الازمة الفاصلة في الفلسفة الألمانية ، ازمة انحلال الهيفية ، ليست من ميدان تاريخ الفلسفة . ثم يسعى مؤرخو الفلسفة ، في الطور الامبريالي ، وخصوصا من اجل تدعيم الالتحاق باللاعقلانية ، الى تنسيق هيفل مع الرومانطيقية او كنط مع هيفل ، الامر الذي يؤول الى ازالة صراعات الاتجاه الجوهرية بواسطة الفكر بغية ابراز تطور واحد وحيد ، لا مشاكل فيه ولا تناقضات ، يقود - على وجه التحديد - الى لاعقلانية الطور الامبريالي . فرانتس مهنرغ Franz Mehring ، المؤرخ الماركسي الوحيد ، ومآثره عدا ذلك كبيرة، يعرف بشكل سيء ، باستثناء كنط ، الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، وهو كذلك لم يحل بما يكفي من الصفاء والنفاذ المميزات النوعية للطور الامبريالي حتى يستطيع توضيح المسائل التي طرحها .

المؤلف الحديث الوحيد الذي يعطي على الاقل بداية تنقيب عن معضلات الفلسفة الألمانية هو الكتاب الفني جدا الذي اتفه كارل لوفيث Karl Loewith وعنوانه من هيفل الى نيتشه . فهو يمثل ، في التاريخ البرجوازي للفلسفة فني المانيا ، اول محاولة لاقامة رابطة عضوية بين انحلال الهيفية وفلسفة ماركس الشاب . ولكن واقع ان لوفيث يجعل من نيتشه ، دون ان ينزع قناعه مع ذلك ، نقطة وصول كل هذه الحركة ، يبين سلفا وبشكل جيد انه لم ير العضلات الحقيقية لهذا الطور وانه حين يصطدم بها فانه يضعها بحزم رأسا على عقب . فضلا عن ذلك انه يعين كاتجاه رئيسي طريقا وحيدا يذهب من هيفل . وينجم عن هذا ان نقد اليمين ونقد اليسار - كيركفارد وماركس - موضوعان على صعيد واحد ، وانه لئن كنا مضطرين الى ملاحظة وتسجيل تعارضهما في جميع المسائل فان هذا مرده فقط الى اختيار الداتين المختلف ، اما الخطوط الاساسية فتبقى قريبة متقاربة . وبالطبع ينجم عن ذلك ان لوفيث لا يرى بين هيفلي طور الانحلال (روجه Ruge ، باور) وفويرباخ وماركس سوى فروق صغيرة في درجة لون اتجاه واحد وليس تعارضات نوعية . بما ان كتابه مدين لسعة ودقة اطلاعه بموقع فريد تقريبا بين التواريخ البرجوازية الحديثة للفلسفة ، سننقل منه مقطعا حاسما وطويلا الى حد كاف ، كي يستطيع القارئ ان يرى بنفسه كيف تقود هذه الطريقة الى وضع ماركس وكيركفارد على قدم واحد والى استخلاص نتائج قريبة من استنتاجات بعض ممهدي الفاشية المدعويين «يساريين» (هكذا فيشر Fischer مثلا في مؤلفه ماركس ونيتشه ، اكتشاف ونقد الانحطاط) اذا لوفيث يكتب : «قبل ثورة ١٨٤٨ بقليل ، أعرب ماركس وكيركفارد عن ارادة حسم لا تزال صيفها

تحتفظ اليوم بمعناها : ماركس في البيان الشيوعي (١٨٤٧) وكيركفارد فسي اعلان ادبي (١٨٤٦) . احد المنشورين ينتهي بـ «يا عمال جميع البلدان اتحدوا !» ، والآخر بفكرة انه يجب على كل انسان ان يعمل لذاته لخلاصه الخاص ، وبدون ذلك لا يكون التنبؤ بتقدم العالم سوى اضحوكة . هذا التناقض ، منظوراً اليه تاريخياً ، يمثل بالحقيقة مظهرين لتدمير واحد للعالم البرجوازي والمسيحي ليس الا . من اجل تثوير عالم الرأسمالية البرجوازية ماركس يبحث عن سد في جمهور البروليتاريا ، بينما كيركفارد من اجل مهاجمة المسيحية البرجوازية يستند الى الفرد . فالمجتمع البرجوازي هو بالنسبة لماركس مجتمع «افراد معزولين» ، فيه كل انسان منخلع ازاء «كينونته النوعية - العامة» ، وبالنسبة لكيركفارد المسيحية جمهور تنصّر ولكن لم يعد فيه مريد واحد للمسيح . ولكن بما ان هيغل قد موقع في الجوهر حل هذه التناقضات الواقعية ، بالنسبة للمجتمع البرجوازي فسي الدولة وبالنسبة للدولة في المسيحية ، فان ماركس وكيركفارد يختاران تعميق الفرق والتناقض بين الحدود التي وستطها هيغل . ماركس يطرق الاستلاب الذي تمثله بالنسبة للانسان الرأسمالية وكيركفارد يطرق الاستلاب الذي تمثله بالنسبة للمسيحي المسيحية» .

النتيجة : ليل فيه كل البقرات سوداوات . بدهي ان دراسات من هذا النوع لا تستطيع بأي شكل ان تدفع الى الامام كتابة - التاريخ الماركسية . ينبغي اخيراً ان نتناول مسألة اخيرة : لماذا ، فيما عدا بعض الادخالات ، مثل كيركفارد وغوبينو Gobineau ، لم نعالج سوى اللاعقلانية الألمانية ؟ نحاول في الفصل الاول اعطاء دراسة مقتضبة عن الشروط الخاصة التي جعلت المانيا وطن اللاعقلانية المختار . ولكن هذا لا يغير شيئاً في واقع ان اللاعقلانية ظاهرة دولية وانها في جميع الاماكن هاجمت مفهوم التقدم البرجوازي والاشتراكية . كذلك ليس من شك في ان الحقبتين اللتين ندرسهما قد شهدتا ظهور معتلين بارزتين للرجعية الاجتماعية والسياسية وذلك في بلدان متنوعة جداً . هكذا فائناء الثورة الفرنسية كان في انكلترا برك Burke وكان في فرنسا بعد قليل بونالد Bonald و دو ميستر de Maistre وآخرون . بالحقيقة هؤلاء الرجال كانوا يكافحون عمل فسي المانيا . مع ان المحاولة حصلت ، مثلاً على يد مين دو بيران Maine de Biran . ولكن مما لا شك فيه انه هو ايضا ما كان بوسعه ان يتوقع إحداث نفس النتائج الراسخة والدولية التي ولدها شيلنغ او شوبنهاور وأنه لم يحرر او يبلور مثلها قواعد اللاعقلانية الحديثة . وهذا نتيجة واقع ان مين دو بيران ، بعكس رومانطيقية رجعية واعية ، كان منظراً للوسط العادل . ان ازدهار اللاعقلانية في زمن الامبريالية يبين دور المانيا القيادي في هذا المجال . هنساً بطبيعة الحال نفكر اول ما نفكر بنيتشه ، فقد كان في الاساس كما في الطريقة نموذج الرجعية الفلسفية اللاعقلانية في الولايات المتحدة وفي روسيا القيصرية على حد سواء . ما من ايديولوجي آخر من ايديولوجي الرجعية مارس ويمارس ، ولو

من بعيد ، مثل هذا النفوذ . فيما بعد ايضا ، ان المانيا ، هو شبنفلر ، يبقى هو نموذج المفهومات اللاعقلانية لتاريخ الفلسفة حتى توينبي Toynbee . هايديفر خدم كنموذج للوجودية الفرنسية ، بعد فترة طويلة من تأثيره بشكل حاسم على اورثا إي غاسه Ortega Y Gasset . وهو يمارس تأثيرا عميقا وخطيرا على الفكر البرجوازي في امريكا النخ ، النخ .

الاسباب الحاسمة لهذه الفروق ان تظهر الا في تاريخ عيني للبلدان المختلفة . وحدها هذه الدراسة التاريخية من شأنها ان تبين الاتجاهات النوعية التي بلغت في المانيا شكلها «الكلاسيكي» وعرفت فيها عواقبها الاخيرة ، بينما لم تكن في البلدان الاخرى تتطور سوى نصف نمو . اجل هناك الحالة موسوليني مع مصادره الفلسفية : جيمس James ، باريتسو Pareto ، سورل Sorcl ، وبرغسون Bergson . ولكن هنا ايضا لا نعثر على نفوذ دولي يضا في الاتساع والعمق نفوذ الالمان في الطور المهد للفاشية وخصوصا في ظل هتلر . اجل بوسعنا ان نلاحظ في كل مكان ظهور جميع موضوعات اللاعقلانية ، الظاهرة الدولية ، خصوصا في العصر الامبريالي . ولكن من النادر او الفصلي ان تستنتج منها جميع النتائج الممكنة وان تصير اللاعقلانية هي الفلسفة الحاكمة ، كما كانت الحال في المانيا : في هذا المجال الهيمنة الالمانية امر لا جدال فيه . (اما الحقبة الحاضرة فسنناولها في الملحق) .

يمكن القبض على وجود هذا الاتجاه بدءا من فترة ما قبل الحرب العالمية الاولى . تماما كما في المانيا تعرف اللاعقلانية تطورا كبيرا في جميع البلدان الكبرى للعصر الامبريالي تقريبا . هكذا الامر مع البراغمانية عند الانجلوسكسون ، مع بوترو Boutroux وبرغسون وآخرين في فرنسا ، مع كروتشه Croce في ايطاليا . كل هذه الاشكال ، رغم القربى العميقة لقواعدها الايدولوجية الاخيرة ، تتميز بتنوع بالغ . هذا اولا بأول نتيجة انماط ومستوى وحدة صراع الطبقات في البلد المعني . وهو ايضا نتيجة التراث الفلسفي القومي والخصوم الايدولوجيين المباشرين . خلال تحليلاتنا التفصيلية لمراحل التطور الالمانى ، سنبين تبعيتها ، كما سبق ان ذكرنا ، لظروف تاريخية عيانية . اذا لم نبدا بتبيان هذه القواعد الاجتماعية والتاريخية الواقعية ما من تحليل علمي ممكن . هذا يصلح بطبيعة الحال بالنسبة للاعتبارات التالية . لن يكون لها بتاتا زعم انشاء ولا حتى بدء انشاء تعريف علمي للفلسفات وحركات الافكار . لن تفعل سوى الاشارة الى بعض الملامح الاكثر عمومية مع تبيان انها تولد من هوية سمات الاقتصاد الامبريالي، وبطبيعة الحال مع اعتبار مستويات ووتائر التطور المختلفة حسب البلدان ، التي تستتبع رغم تماثل القواعد اختلافات عيانية .

هنا لا نستطيع ان نشرح هذه الفكرة الا ببعض امثلة نرسم خطوطها بسرعة . ان حاجات ايدولوجية متماثلة ، محددة بكيفية واحدة من قبل الاقتصاد الامبريالي ، امكنا ان تولد ، في شروط اجتماعية عيانية مختلفة ، الوانا من

اللاعقلانية متعددة بل وقد تبدو للوهلة الاولى متناقضة . يكفي ان نفكر فسي كروثشه ، في وليم جيمس والبراغماتية . هذا وذاك ، فيما يخص اسلافهما في الفلسفة ، يجدان نفسيهما مضطرين لمكافحة تقليد هيغلي ما . ان يكون هذا الامر ممكنا في حقبة امبريالية تامة يوضح الفرق بين تطور الفلسفة في المانيا وفي البلدان الغربية الاخرى . في المانيا ، ثورة ١٨٤٨ تسم نهاية تحلل الهيغلية . واللاعقلاني شوبنهاور يغدو عندئذ المعلم الفكري لالمانيا ما بعد الثورة في الحقبة التي تهيبء تأسيس الرايش على يد بسمارك . في البلدان الانجلوساكسونية وفي ايطاليا ، بالعكس ، تستمر الفلسفة الهيغلية في تلك الحقبة في لعب دور حاسم ، بل واكثر من قبل . اذ في هذه البلدان لا تعرف بعد فكرة التقدم البرجوازية ، كما تعرف في المانيا ، حالة ازمة سافرة . الازمة في هذه البلدان كاتمة وبرقانية فقط ، فكرة التقدم تظهر فيها ، بنتيجة حوادث ١٨٤٨ ، في شكل باهت ومثلزل . وهذا له كعاقبة ان الجدل الهيغلي ، الذي كان هرزن Herzen يدعوه «علم جبر الثورة» ، يفقد تماما هذا الطابع الثوري: هيغل يقرّب اكثر فاكثرا من كنت والكنطية . هكذا يكون ممكنا ان توضع هذه الهيغلية ، خصوصا في البلاد الانكلوساكسونية ، ان توضع في توازي مع الفلسفة التي تتقدم وتبشر ايضا بتطورية ليبرالية (بشكل خاص فلسفة هربرت سبنسر Herbert Spencer) . لنذكر مرورا ان الهيغلية الالمانية تعرف هي ايضا سيرورة رجوع مماثلة الى كنت ، ولكن الافول العام لهذه الفلسفة يجعل ان الظاهرة اقل اهمية مما هي في البلدان الغربية . يكفي التفكير بتطور روزنكرانتس Rosenkranz وبتطور فيشر Vischer ، وهذا الاخير ، الذي تستتبع عودته الى كنت تأويلا لاعقلانيا لكنت ، يلعب نوعا ما دور رائد للامبريالية .

كروثشه لم يتأثر مطلقا بفيشر Vischer ، ومع ذلك فان علاقته الى هيغل (وايضا علاقاته مع فيكو Vico الذي يعتبر كروثشه «مكتشفه» ومعرفا به) تقع على نفس الخط ، خط لاعقلنة . فهو بالتالي قريب جدا من الهيغلية الالمانية للطور الامبريالي كما ستظهر فيما بعد ، ولكن مع هذا الفرق البالغ الاهمية ، ألا وهو انه في المانيا تظهر الفلسفة الهيغلية المجددة على حد زعمهم ايديولوجية حشد مكرسة لاعادة تجميع الرجعية (بما فيها القومية - الاشتراكية) ، بينما كروثشه يبقى مع ليبرالية الطور الامبريالي الرجعية بما فيه الكفاية ولكن المعارضة للفاشية . (الهيغلي الايطالي الكبير الاخر ، جنتيله Gentile ، كان ، بالحقيقة ، لفترة ، منظر «حقبة توطد» الفاشية) . حين يقول كروثشه انه يميز في هيغل ما هو «حي» مما هو «ميت» فانه يقصد تمييز «اللاعقلانية الليبرالية المعتدلة» عن «الجدل والموضوعية» . المحتوى الجوهرى لهذين الاتجاهين هو الدفاع ضد الماركسية . ما هنا هو حاسم ، من وجهة النظر الفلسفية ، هو التلويت الجدري للتاريخ ، المحروم جدريا من كل قانون . «قانون تاريخي» مفهوم تاريخي ، هما تناقض - في - الصفة حقيقي» ، على حد قول كروثشه . والتاريخ ، حسب قوله في مكان آخر ، هو دائما تاريخ الزمن الحاضر . هنا تظهر ليس فقط قرابة قريبة

مع الفلسفة الالمانية لـ فندلبناند Windelband وريكرت Rickert التي تشرع في لاعقلنة التاريخ ، بل ايضا الكيفية التي بها يحل كروتشه في ذاتوية لاعقلانية معضلة جدلية عيانية : معضلة معرفة الحاضر (اي المرحلة الاعلى في تطور تاريخي) التي تعطي مفتاح معرفة درجات الماضي التاريخي الاقل تطورا . التاريخ يصير فنا ، الامر الذي ، بالنسبة لكروتشه ، يقتضي في آن معا الكمال ، مفهومنا بصورة محض شكلية ، والحدس ، بوصفه عضو الانتاجية والاستقبالية الحقيقية الوحيد . وهو يستبعد العقل من جميع ميادين فاعليسة الانسان الاجتماعية ، باستثناء الممارسة الاقتصادية - وهي ثانوية في منظومته - والميدان المحفوظ للمنطق وعلوم الطبيعة - وهو ايضا ميدان ثانوي وتفصله روح المنظومة عن الواقع الحقيقي . (هنا يظهر من جديد التوازي مع فيندلبناند وريكرت) . باختصار ، لقد اقام كروتشه «منظومة» لاعقلانية لتستعملها البرجوازية الطفيلية المنحلة في الطور الامبريالي . بالنسبة لمتطرفي الرجعية ، هذا المذهب غير كاف ، منذ ما قبل الحرب العالمية الاولى : تظهر معارضة يمينية ، مع بابيني Papini وآخرين ، ضد كروتشه . ولكنه لامر جدير بالملاحظة - على عكس ما جرى في المانيا - ان هذه الاعقلانية الليبرالية - الرجعية لكروتشه قد ظلت اليوم احد تيارات الفكر المهيمنة في ايطاليا .

بطبيعتها الفلسفية ، البراغماتية - التي لا نعتبر هنا سوى ممثلها الالمع ، وليم جيمس - تتصف بلاعقلانية اكثر جذرية بكثير ، دون ان تذهب نتائجها مع ذلك ابعد بكثير مما عند كروتشه . ببساطة ، ان الجمهور ، الذي كان على جيمس ان يقدم اليه خمرته من فلسفة لاعقلانية ، كان مختلفا تماما . اجل ، اذا نظرنا الى الخلفية المباشرة في منظور تاريخ الفلسفة ، الى الاسلاف المباشرين الذين بهم تتصل مجادلتهم ، فان وضعية جيمس تقدم بعض التشابه مع وضعية كروتشه . في الحالتين ، نحن امام هيغليتين مزعومتين ، هما بالحقيقة مثاليان مموهتان في كثير او قليل ، هما كنطيان . ولكن الموقف الذي يتخذه جيمس بالنسبة الى اسلافه لم يعد ابدا هو موقف كروتشه . بينما كروتشه ، ظاهرا ، يواصل فسي ايطاليا تقليد هيغل (و فيكو) - الذي يحوله بالواقع الى لاعقلانية - ، يدخل جيمس في نضال مكشوف ضد هذه التقاليد في البلاد الانجلوسكسونية .

هذه المساجلة المكشوفة تبين قرابة كبيرة مع ما يجري في اوروبا في نفس العهد . لئن كان ماخ وآفيناريوس يبدوان يوجهان هجمتهما الرئيسية ضد مثالية بالية بينما هما في الواقع يكافحان عن تصميم المادية الفلسفية ، فالامر كذلك مع جيمس . ما يقارب بينهم ايضا هو كون هذه الوحدة لكفاح موجه في الواقع ضد المادية ولحرب اخرى وهمية ضد المثالية يرافقها زعمهم وضع فلسفتهم «الجديدة» فوق التعارض الكاذب بين المادية والمثالية ، وكان من الممكن ان يكتشف فسي الفلسفة «طريق ثالث» . هذه القرابة تشمل تقريبا جميع المسائل الجوهرية في الفلسفة . يجب اذا ان تكون هي نقطة انطلاق لتقدير البراغماتية . ولكن الفروق،

خصوصا من وجهة نظرنا ، هي بنفس الاهمية على الاقل . اولا باول ، اللاعقلانية المحتواة ضمنيا في الماخية والتي لا تتظاهر الا تدريجيا ، هي صريحة تماما عند جيمس حيث تنمو وتنسبط تماما . هذا الفرق يظهر في كون ماخ وآفيناريوس يجهدان قبل كل شيء لاقامة قاعدة غنوزيولوجية للعلوم الدقيقة ، ويعلنان مع هذا العمل عن ارادتهما البقاء على الحياد في الميتافيزياء ، في حين ان جيمس يزعم انه يعطي بواسطة فلسفته الجديدة جوابا مباشرا عن المسائل الميتافيزية . فهو لا يتوجه اذا بصورة مباشرة الى محافل علمية ضيقة نسبيا ، بل يتجه الى تلبية الحاجات الميتافيزية اليومية لرجل الشارع . ليس بينهم ظاهرا سوى فرق في المصطلحات ، حين اولئك ، الماخيون ، يجعلون من «اقتصاد الفكر» محك الحقيقة الفنويزولوجي ، بينما جيمس يماثل فقط وببساطة الحقيقة بالمنفعة (بالنسبة لكل فرد) . بعمله هذا ، جيمس من جهة يوسع صلاح نظرية المعرفة لماخ الى الحياة كافة ، يعطيها رنة حيائية بوضوح ، ومن جهة اخرى يعطيها قيمة اعم تتخطى كثيرا اطار «اقتصاد الفكر» الذي كان لا يزال تقنيا .

هنا ايضا يظهر بوضوح تصرف اللاعقلانية الاساسي ازاء الجدل . تلك اطروحة اساسية في المادية الجدلية ان الممارسة تؤلف محك الحقيقة النظرية ، ان صحة وعدم صحة انعكاس الواقع الموضوعي الموجود بصورة مستقلة عن وعينا في الفكر نحتاج فقط في وب الممارسة . جيمس ، الذي لاحظ جيدا وذكر مرارا حدود وعجز المثالية الميتافيزية (فقد قال مثلا ان المثالية تتصور العالم «منجزا وكاملا من الازل» في حين ان البراغماتية تسعى الى القبض عليه في صيرورته) ، يحذف مع ذلك في النظرية كما في الممارسة كل صلة مع الواقع الموضوعي ، وبذلك يصير الجدل ذاتوية لاعقلانية . وجيمس يعترف صراحة بهذا التحويل اذ ان فلسفته تسعى الى تلبية الحاجات الميتافيزية لرجل الشارع الاميركي . في الشؤون اليومية ، ينبغي تحت طائلة الافلاس ، ملاحظة الواقع والتقيده به (بدون الاكتراث لمعرفة ما اذا كانت حقيقة هذا الواقع الموضوعية واستقلاله عن الوعي قد جرى من جهة اخرى نفيهما على الصعيد النظري) . ولكن جميع الميادين الاخرى يمكن ان تترك للعسف اللاعقلاني . يقول جيمس : «ان عالم الاعمال العملي هو ، من جهته ، عقلي جدا في اعين السياسي والعسكري والرجل الذي تهيمن عليه الروح التجارية ... ولكنه لاعقلي بالنسبة لمزاج اخلاقي او فني» .

هنا تظهر وظيفة اللاعقلانية باللغة الاهمية : ان احدى مهماتها الاجتماعية الجوهرية ، لحساب البرجوازية الرجعية ، هي ان تقدم للانسان «راحة» ميتافيزية موصولة بؤهم حرية تامة ، بؤهم الاستقلال الشخصي ، والتفوق الخلفي والثقافي ، التفوق الذي ، في الممارسة ، يجد نفسه موضوعا بلا شرط في خدمة البرجوازية الرجعية ومربوطا بمصيرها . سنرى في مكان لاحق ، بالتفصيل ، كيف ان «راحة» من هذا النوع تؤلف ايضا اساس الزهد «الاكثر سموا» في اللاعقلانية ، كما عند شوبنهاور وكيركغارد . جيمس يعرب بالضبط عن هذه



الفكرة بالكلية الساذجة لرجل الاعمال الاميركي السعيد والواق من نفسه . انه يلبي الحاجات الميتافيزية لـ بابيت Babbit الذي يزعم (وقد يئن ذلك سنكلر لويس Sinclair Lewis بشكل ممتاز) حياة حق حدس شخصي والذي يضع في التطبيق العملي فكرة ان الحقيقة والمنفعة هما في حياة اميركي حق مفهومان متطابقان . بطبيعة الحال ان كلبية وبصيرة جيمس تقعان فكريا في موقع اعلى بقليل من كلبية وبصيرة بابيت . هكذا ف جيمس مع انكاره المثالية لا يمتنع عن ان يقدم اليها تحية احترام - براغماتية كما ينبغي : لما كانت المثالية تضاعف شعور الراحة الميتافيزية افليست نافعة للحياة الجارية ؟ بصدد مطلق المثاليين يكتب جيمس : «انه يؤمن عطلة اخلاقية . وهذا ايضا واقع جميع الفلسفات الدينية». ولكن هذه الطمانينة كانت تكون اقل فعالية لو لم تكن تشمل رفض المادية ودحضا مزعوما للفلسفة ذات الاساس العلمي . بوصفه كلبيا جيمس هنا يجعل لنفسه معركة سهلة . فهو ، بوصفه براغماتيا منسجما مع نفسه ، لا يعطي اية حجة موضوعية ضد المادية : انه يشير فقط الى ان المادية من حيث هي مبدا تفسير للعالم ليست بأي شكل «اكثر نفعا» من الايمان بالله . «حين ندعو مادة سبب العالم ، فاننا لا ننزع عنه ايا من عناصره ، وكذلك فنحن لا نغنيه اكثر اذا دعونا هذا السبب الله ... . الله ، اذا كان ، لم يفعل شيئا اكثر مما فعلت الدرات» له مثلها نفس الحق يعرفاننا بالجميل ولكن ليس اكثر منها» . هكذا يستطيع بابيت ان يؤمن بالله ، ياله اي دين او فرقة دينية ، انه لن يناقض الاشتراطات التي يفرضها العلم على جنتلمان عصري up to date ، على رجل متقدم يساير العصر والعلم .

عند جيمس ، لا نرى تظهر مع نفس المحتوى كما عند نيثشه - الذي لنظريته في المعرفة وفي الاخلاق سمات براغماتية - فكرة خلق الاساطير . بيد ان جيمس يخلق لهذه الفكرة قاعدة غنوزيولوجية ويجعل فرضا اخلاقيا على البابيتات Babbitt من جميع الانواع ان يخلقوا او ان يخلدوا ، لانفعاعهم الشخصي ، في جميع ميادين الحياة ، الاساطير التي سيظهر لهم تبنيتها اكثر نفعا : البراغماتية نعطيه سلفا الوجدان الفكري الفليبب الضروري . ببلادتها وتسطحها ، البراغماتية كانت البازار الفلسفي الذي كانت تحتاجه اميركا قبل الحرب ، مع منظورها في ازدهار وامن لا حدود لهما .

وبدهي انه بقدر ما توسعت البراغماتية الى بلدان اخرى كان فيها صراع الطبقات اكثر حدة واكثر تطورا فان عناصر لم تكن فيها الا ضمنية نالت بسرعة تعريحتها . هذا يظهر بوضوح كبير مع برغسون . ليس ان البراغماتية قد اترت نانيرا مباشرا على برغسون ، بل المقصود ببساطة اننا امام اتجاهين متوازيين،

---

[ \* «بابيت» ، تاليف سنكلر لويس ، من افضل واحسن اعمال الادب الاميركي . شحيرة وسيكولوجية اميركي نولوجي ، رجل اعمال سفر مبسور الخ ] .

يؤكد توازيهما - ذاتيا - واقع ان جيمس وبرغسون كانا يتبادلان تقديرا رفيما .  
القاسم المشترك بينهما هو رفض الواقع الموضوعي وقابليته لان يعرف معرفة عقلية : تقليص المعرفة الى المنفعة التقنية وحدها ، الدعوة الى تناول محض حديسي للواقع الحق الذي يقرر انه لاعقلي بالجواهر . هذا الميل الاساسي المشترك لا يمنع انه توجد بينهما فروق في التشديد والنسب لا يمكن اهمالها ، فروق يجب البحث عن سببها في اختلاف البنى الاجتماعية التي فيها مارس جيمس وبرغسون نشاطهما ، وبموازاة ذلك في اختلاف التقاليد الفلسفية التي كانا يتصلان بها او يكافحان ضدها . من جهة ، يبسط برغسون ، على نحو اكثر جراءة وحزما بكثير من جيمس ، اللادرية الحديثة - وصولا الى الميثولوجيا . ومن جهة اخرى ، على الاقل في زمن نفوذه الدولي الاكبر ، اكب اكثر بكثير على نقد التصورات العلمية ، على انكار حقها في التعبير عن حقائق موضوعية ، على اخلال - في صعيد الفلسفة العامة - الاساطير البيولوجية محل العلوم ، مما اكب على تحطيل مشكلات اجتماعية . ان كتابه عن الاخلاق والدين ، وقد صدر في وقت متأخر جدا ، لم يعرف ، ولو تقريبا ومع التساهل ، الصدى الهائل الذي عرفته اعماله عن الاساطير البيولوجية . الحدس البرغسوني يميل نحو الخارج الى تدمير موضوعية وحقيقة المعرفة العلمية ، وهو ، مندارا نحو الداخل ، يصير استبطان الفرد الطفيلي المنزل ، الفصول عن الحياة الاجتماعية ، فسي طور الامبريالية . (ليس من قبيل الصدفة ان العمل الادبي الذي تلقى على النحو الاقوى تأثير برغسون هو عمل بروسـت Proust .

نقيض هنا على الطباق ليس فقط مع جيمس بل مع الالمان المعاصرين لبرغسون المعجبين به . ف «الحدس المبصري» عند دلتاي ، الحدس كما يتصوره زيميل وفونـدولف ، «رؤية الجواهر» عند ماكس شيلر ، ولا نقول شيئا عن نيتشه وشبنغلر ! ، لها اتجاه اجتماعي بالمبدأ . التحول عن الموضوعية والعقلية يعود هنا ، بدون التباس ممكن ، الى اتخاذ موقف مناهض بحزم للتقدم الاجتماعي . عند برغسون ، هذا لا يظهر الا بصورة غير مباشرة ، ومهما بلغت رجعية وصوفية كتابه عن الاخلاق والدين فانه يبقى في هذا الاتجاه بعيدا وراء لاعقلانية معاصريه الالمان . الامر الذي لا يعني ان نفوذ برغسون لا يمكن ان يمارس في فرنسا ايضا في نفس الاتجاه : انظر سوريل . . . . ولكن هذا التأثير محسوس على آخرين ايضا ، من بيفي Péguy (الذي تطور نحو كاثوليكية رجعية) حتى بدايات الرجل الذي كان العميل الايديولوجي للجنرال ديغول ، وهو ريمون آرون Raymond Aron . ولكن الهجوم الرئيسي لبرغسون موجه ضد الموضوعية والطابع العلمي للمعرفة التي تتيحها علوم الطبيعة . هذه المعارضة المجردة والقاسية بين العقلية والحدس اللاعقلي يدفعها برغسون على صعيد نظرية المعرفة الى الحد الاقصى الذي بلغه مفكرو ما قبل الحرب الامبريالية . ما عند ماخ لا يصلح حصرا الا بالنسبة لنظرية المعرفة ، ما عند جيمس يؤسس نظرية الاساطير الفردية الذاتية ، يقدو عند

برغسون رؤية للعالم متلاحمة هي في آن أسطورية ولا عقلية . علوم الطبيعة التي ينكر عليها ، شأنه شأن مآخ او جيمس ، اي زعم لها في معرفة الواقع معرفة موضوعية ، مانحا اياها منفعة تقنية فقط ، يعارضها هكذا بلوحة ميتافيزية ملونة ومتحركة : عالم الالاحياة والجمود في المكان يعارضه بعالم هو عالم الحركة والحياة والزمان والديمومة . حيث لم يكن مآخ يفعل سوى اطلاق نداء لا - ادري الى ذاتية الادراك المباشرة ، يبسط برغسون فلسفة باكملها تركز على حدس لاعقلي بصورة جذرية .

هنا ايضا نتعرف بسهولة على الطابع الاساسي للاعقلانية الحديثة . فشل الطريقة الميتافيزية والميكانيكية امام جدل الواقع ، الذي هو سبب الازمة العامة لعلوم الطبيعة في الطور الامبريالي ، لا يعارضه برغسون بمعرفة حركة الواقع الجدلية الخاضعة لقوانين . وحدها المادية الجدلية تستطيع ذلك . بالعكس ان دور برغسون هو اختراع رؤية عن العالم تصون ، خلف الظواهر الفاتنة للحياة المتحركة، سكونية محافظة ورجعية . يكفي ان نشرح هذا الموقف بمثال نستمد من معضلة مركزية : برغسون يكافح الطابع الميكانيكي والميت لنظريات التطور نموذج سبنسر، ولكنه في الوقت نفسه يرفض في البيولوجيا فكرة وراثه الصفات المكتسبة . وبذلك يتخذ موقفا ضد التطورية الصحيحة عند المشكلة التي كان فيها ممكنا وضروريا اجراء تحسين جذلي لداروين ، كما يبتن تلاميذ ميتسورين بدفعهم الى الامام دراسة هذه المسألة على قاعدة المادية الجدلية . بهذا العمل يربط برغسون فكرة قبل كل شيء بالحركة الدولية الكبيرة التي اطلقها مآخ وآفيناريوس من اجل تحطيم موضوعية علوم الطبيعة ، وهي الحركة التي في الطور الامبريالي وجدت في فرنسا ايضا ممثلين بارزين ، مثل بوانكاريه Poincaré و دوهم Duhem بين آخرين .

ان الدلالة الميتافيزية لمثل هذه الانجازات كبيرة بشكل خاص في بلد كفرنسا حيث تقاليد فلسفة الانوار ، وبها المادية والإلحادية ، اعمق جذورا بكثير مما هي في المانيا . ولكن ، كما راينا ، برغسون يذهب ابعد بكثير في اتجاه خلق اساطير لاعقلية بحزم . انه يسدد ضرباته على الصعيد الفلسفي ضد الموضوعية والعقلية، ضد اولوية العقل ، التي تمثل تقليدا فرنسيا عريقا . ويناضل في سبيل رؤية العالم لاعقلانية . بذلك يقدم اساسا فلسفيا لبعض نقد الراسمالية الواقع الى اليمين ، في جهة الرجعية ، وهو نقد كان ينبسط منذ عشرات السنين . انه يعطي هذه الانتقادات اليمينية ضد الراسمالية وهم التوافق مع آخر نتائج علوم الطبيعة . الى ذلك الحين كان معظم الايديولوجيين الرجعيين الفرنسيين يشنون هجماتهم باسم الملكية والكاثوليكية البابوية المتطرفة ، الامر الذي كان يحصر فعلها في بعض المحافل البالغة الرجعية . اما فلسفة برغسون فتوجه الى هذه الاوساط الثقافية الساخطة على الفساد الراسمالي للجمهورية الثالثة والتي تبحث عن طريقها الى اليسار ، في جهة الاشتراكية .

كأي لاعقلاني حيوي هام ، برغسون «يعمق» هذه المشكلة بالتشديد على انها

هي التعارض الفلسفي العام بين ما هو ميت وما هو حي ، بحيث انه ، وبدون ان يكون برغسون بحاجة الى قوله ، كان من السهل على تلك الاوساط ان تفهم ان الذي قد مات هو الديمقراطية الرأسمالية وان معارضتهم لهذه الديمقراطية تجد تسويقها على يد الفلسفة البرغسونية . كيف تترجم ذلك عيانا ؟ هذا ما سنراه بحدیثنا عن سوریل Sorel .

من وجهة النظر هذه ، يمارس برغسون في فرنسا ، في حقبة الازمة حوالي سنة ١٩٠٠ ، التي تسمها بين أمور اخرى قضية دريفوس ، نفوذا يمكن مقارنته بنفوذ نيتشه في المانيا البسماركية زمن الفناء القوانين الاستثنائية ضد الاشتراكيين . الفرق يأتي من كون مذهب نيتشه الحيائي اللاعقلاني يدعو صراحة الى سياسة رجعية مكشوفة ، امبريالية ، مناهضة للديمقراطية والاشتراكية ، بينما عند برغسون هذه الاهداف التي لا تقمع صراحة لا تعلن الا على صعيد الفلسفة العامة او هي تقنع بحجاب حيادي . هذا الحياد السياسي الظاهر عند برغسون ليس فقط يريد البلبلة في الاوساط الثقافية في صميم ازمة ايدولوجية ، بل يميل الى تضليلهم وحرفهم على درب الرجعية . (هذا التائير لبرغسون يمكن ان يدرس قبل اي شيء عند بيغي Péguy ) . المقاوم الشيوعي جورج بوليتزر ، الذي اغتاله الفاشست الهتلريون ، قد عرف بشكل جيد الجوهر الرجعي للتجريد البرغسوني : «ان اتطابق واندمج مع كل الحياة ، ان اخفق وارتعش مع كل الحياة ، هذا معناه بالواقع ان ابقى باردا ولا مباليسا امامها : الهيجانات والعواطف الحقيقية تفرق وسط الحساسية الكونية . ان بوجروما Pogrom كائن في الديمومة مثله مثل ثورة : اذ اسعى الى القبض على لحظات الديمومة بتلوئتها الفردي ، اذ اأمل باعجاب ديناميكية تشابك لحظاتها ، انسى على وجه التحديد انه يوجد من جهة بوجروم ومن الجهة الاخرى ثورة» (١) .

نرى هنا ما يقرب برغسون من نيتشه ، ابرز ممثلي اللاعقلانية الفريية ، من الرجل الذي ، في المانيا الحديثة ، يجسد على النمو الافضل هذا الاتجاه نفسه . ونرى ايضا كيف - وذلك بسبب تطور البلدين المختلف - كيف ان برغسون هو حتما متاخر من نيتشه ، فيما يتصل بالإنضاج العياني والمنهجي لرؤية للعالم رجعية ولاعقلانية .

هذا الفرق يظهر ايضا في علاقاتهما بالتقاليد الفلسفية . بينما في المانيا كان شيلنغ منذ ذلك الحين قد شن ، في شيخوخته ، هجوما ضد العقلانية التي خلقها ديكرت ، وهو الهجوم الذي سيبلغ ذروته كما سنرى في الحقبة الهتلرية ، حيث سيرمي الفكر البرجوازي التقدمي كتلة واحدة وسيقدس الرجعيين المعتنين ،

---

١ - جورج بوليتزر : البرغسونية ، خداع للبني ، ص ٩٦ . باريس ، المنشورات الاجتماعية ١٩٤٧ .

فان برغسون والبرغسونية يقعان على صعيد تفر في تأويل فلاسفة التقدم ، تفر عدا ذلك خال من المجادلات . يقينا برغسون ينقد الوضعيين وكنط ، يقينا برغسون يهتم بالمتصوفة الفرنسيين ، بمدام غويون Mme Guyon . ولكن لا برغسون ولا انصاره ينكرون يوما بشكل صريح قطعي التقاليد الفرنسية الكبرى . وهذا لمن يحصل كذلك عند خلفائه . جان وال Jean Wahl بين آخرين ، وهو قريب جدا من الوجودية ، يحاول ربط برغسون بديكارت ، صائفا كوجيتو ثانيا موازيا للاول : «انا أدوم اذن انا كائن» .

تسجيل ان برغسون يحترم بعض الحدود في بسط لاعتقائيه لا يعني انه لم توجد في فرنسا ايدولوجية رجعية مناضلة . بالعكس تماما ، كل الطور الاجبريالي امتلأ بها (ولنفكر بـ بورجه Bourget ، باريس Barrès ، موراس Maurras وآخرين) . الا ان الفلسفة اللاعقلانية تشغل فيها مكانا اصغر بكثير مما في المانيا ، وفي السوسيولوجيا كان الهجوم الرجعي المكشوف هو الاقوى ، وااقوى مما في المانيا . ان النمو المتأخر للرأسمالية في المانيا وتحقق الوحدة القومية في شكلها الرجعي الاقطاعي والبسماركى كان لهما كنتيجة ان السوسيولوجيا ، بوصفها علما نموذجيا لطور البرجوازية الدفاعي التبريري ، لم تستطع ان تفرض نفسها الا بصعوبة في المانيا ، بعد ما أبعدت بقايا الايدولوجيا الاقطاعية . سوف نشر ، في الوقت المناسب ، الى ان السوسيولوجيا الالمانية ، في هجماتها ضد الديمقراطية ، قد استخدمت على نطاق واسع نتائج الاعمال الغربية المكيفة بالطبع وفق الحاجات الالمانية النوعية .

لا نستطيع ان نعالج هنا ، ولو بشكل اجمالي ، السوسيولوجيا الغربية . لقد طوّرت ما كان قد بدأه مخترعو هذا العلم البرجوازي الجديد : فصل الظاهرات الاجتماعية بعناية عن أسسها الاقتصادية ، احالة دراسة الظاهرات الاقتصادية الى حقل علمي آخر مقطوع عن الاول . بهذا العمل كان هؤلاء المخترعون يصيبون منذ ذلك الحين هدفا دفاعيا تبريريا ، بمعالجتهم تعيينات المجتمع الرأسمالي - المشوّهة كاريكاتوريا والمسحوبة نحو الدفاع التبريري - وكأنها المقولات «الأزلية» لكل اجتماع ، بـ «نزعم الطابع الاقتصادي» عن السوسيولوجيا ، كانوا بنفس الضربة «ينزعون عنها الطابع التاريخي» . ان يكون هدف طريقة كهذه ان تبين بصورة مباشرة في كثير او قليل استحالة الاشتراكية واستحالة كل ثورة امر لا يحتاج الى برهان . بين الموضوعات العديدة التي تمرست بها السوسيولوجيا الغربية سنختار موضوعتين فقط ولكنهما هامتان بالنسبة لتاريخ الفلسفة . اولا الميدان المسمى «سيكولوجيا الجماهير» ، ومثله الابرز ، جوستاف لو بـون Gustave le Bon ، يضع بصورة مجملّة سيكولوجيا الجماهير ، سيكولوجيا الغريزة والبربرية ، في معارضة عقالة وثقافة وفكر الافراد . ينتج عن ذلك انه كلما ازداد تأثير الجماهير على الحياة العامة ازداد التهديد على منجزات الثقافة . حين نطلق اذاً من هذه الجهة نداء ضد الديمقراطية والاشتراكية باسم العلم ،

ينشد سوسيولوجي متنفذ آخر من سوسيولوجيي الطور الامبريالي ، باريتو Paréto ، نشيد عزاء باسم السوسيولوجيا بالذات . بالفعل اذا لم يكن تاريخ التحولات الاجتماعية - بشكل اجمالي خشن - سوى سلسلة من انتقالات النخبة ، فان الاسس «الازلية» للمجتمع الراسمالي تكون قد انقِذت ، على صعيد السوسيولوجيا ، ولا مجال للحديث عن نموذج جديدة - اشتراكي - للمجتمع .

الالماني ميشلس Michels ، الذي كان قد انضم الى موسوليني ، طبق هذه المبادئ على حركة العمال : ذاهبا من ملاحظة انه ، في شروط الامبريالية (التي ينسب التكلّم عنها بوصفها شروط الامبريالية) ، تولد بيروقراطية عمالية ، كان يستنتج ان تبرّج كل حركة عمالية هو قانون سوسيولوجي .

ان مكانا خاصا يعود ، في فلسفة وسوسيولوجيا الغرب ، لـ جورج سوريل ، الذي اسماه لينين ذات يوم «استاذ بلبلّة شهر» . (وفي ذلك كان على حق : اذ الا نرى مختلطة عند سوريل المسلّمات والاستنتاجات الاكثر تناقضا ؟) . ان قناعات سوريل نموذج عن المثقف البرجوازي - الصغير . على صعيد الاقتصاد كما على الصعيد الفلسفي سواء بسواء ، انه يقبل مراجعة ماركس من قبل برنشتاين . مع برنشتاين ، انه يرفض القبول بأن الجدل الداخلي للتطور الاقتصادي ، يؤدي بالضرورة الى الثورة البروليتارية . بالتالي ، مع برنشتاين ، يرمي سوريل الجدل كطريقة فلسفية ويُحلّ محله براغماتية جيمس وخصوصا الحدس البرغسوني .

من سوسيولوجيا زمنه يستعير فكرة لاعقلانية حركات الجماهير ومن باريتو تصوره عن النخبة . وهو اخيرا يعتبر ان التقدم هو بشكل انموذجي وهم برجوازي ، ولكنه يتبنّى مع ذلك الشيء الجوهرى في حجج الرجعية .

مع كل مؤلفاته البرجوازية ، المثالية والرجعية ، يبسط سوريل ، بقفزة خطيرة لاعقلانية بشكل انموذجي ، نظرية عن الثورة البروليتارية «الطاهرة» ، اسطورة الاضراب العام ، اسطورة العنف في خدمة البروليتاريا . هذا كله يؤلف صورة التمرد البرجوازي - الصغير عينها : سوريل يكره ويحتقر الثقافة البرجوازية ، دون ان يستطيع على اي نقطة عيانية ان يفلت من نفوذها الذي حدد كل تفكيره .

لذا لا يستطيع ان يعبر عن حقه وازدراؤه الا بقفزة في المجهول ، في العدم المحض . ما يدعوه سوريل «بروليتاريا» ليس سوى تجريد تعارض كل علائمه ملائم البرجوازية ، ولكن ليس له محتوى عياني : ما من مرة يفكر خارج المضامين البرجوازية والاشكال البرجوازية . الحدس البرغسوني ، لاعقلانية الديمومة الواقعية ، يتخذان هنا رنة طوباوية اليأس المطلق . تصور الاسطورة السوريلي يجلّي بشكل جيد هذا التجريد الذي لا محتوى له . سوريل يرفض بصورة قبلية كل سياسة ، والاضرابات المنعزلة ذات الاهداف والوسائل العيانية ليست عنده ذات شأن على الاطلاق : الحدس اللاعقلاني ، الاسطورة الجوفاء المشتقة من احلامه ، تقع خارج اي واقع اجتماعي ، وليست سوى قفزة وجدية في العدم .

ولكن هذا بالضبط ما يعطي سوريل طابعا ساحرا بالنسبة لشريحة ما من المثقفين في الحقبة الامبريالية . اذ ان هذا النوع من اللاعقلانية يستطيع ان يلقط

السخط الذي تثيره الرأسمالية وأن يحول هذا السخط ، بواسطة جمل كبيرة ، عن كل نضال واقعي ضد الرأسمالية : لأن كانت الملكية مجرد فصل عابر عند سوريل فأننا لا نستطيع ان نعتبر فصلا عابرا وحسب واقع انه استطاع في نهاية الحرب العالمية الاولى ان يتحسس في آن معا لـ موسوليني ولينين وإيسرت Ebert . اللامبالاة التي يأخذها بوليتزر على برغسون تمثل عند سوريل في هيئة نشاطية مؤثرة ولكن ذلك لا يجعل اهدافها اكثر وضوحا . ليس من قبيل الصدفة بالتأكيد ان استطاعت نظريته عن الاسطورة ، المفرغة تماما من محتواها ، ان تخدم ، لفترة على الاقل ، موسوليني . أجل حصل هنا نوع من تحويل لبلبل سوريل العفوية واللاعقلانية الى ديمافوجيا واعية بشكل جيد . ولكن هذا التحويل - وهنا الشيء المهم - كان بإمكانه ان يحصل دون ان يكون ثمة حاجة الى تعديل الطريقة ولا المحتوى بشكل جوهري . اسطورة سوريل عاطفية حصرا الى درجة وفارغة الى درجة استطاعت معها بلا جهد ان تصبح اسطورة الفاشية ذات الاستعمال الديماغوجي . حين يقول موسوليني : «لقد خلقنا اسطورتنا . الاسطورة ايمان ، هوى . ليس ضروريا ان تكون واقعا . تصير واقعية بكونها سهمة ومحركا ، اعتقادا ، لانها تعطي شجاعة» ، هذا سوريل محض . ونظرية المعرفة البراغماتية ، كالحديث البرغسوني ، قد خدما تماما كناقلات للايديولوجيا الفاشستية .

فاشستية ، رغم كل احوالها ، لم تقترب قط من الرعب الكلي الذي نشرته الهتلرية على العالم . (ذو دلالة مثلا ان نرى ان فاشستية هورتي المجرية ، وهورتي كان على صلات سياسية وثيقة جدا مع ايطاليا ، كانت مع ذلك تذهب باحثة عن ايدولوجيتها في المانيا. كانت ما تزال قبل - الفاشية آنذاك) . ومن الاكيد ايضا ان العلاقة الايدولوجية بين موسوليني من جهة وجيمس وبرغسون وسوريل من الجهة الاخرى اكثر نحافة واكثر شكلية بكثير من العلاقة التي تربط هتلر باللاعقلانية الالمانية . حتى اذا كان المرء يقبل كل هذه التحفظات فان وقائع كهذه هي شرح جيد لاطروحة سنصوغها اكثر من مرة : الا وهي انه لا يوجد موقف «بريء» في الفلسفة ! ان لا يكون برغسون قد بسط هو نفسه اخلاقه وفلسفته التاريخ الى نتائجها الفاشستية لا يكفي لتحرير مسؤوليته امام البشرية ، نظرا لواقع ان من فلسفته وبدون تزويرها استطاع موسوليني ان يستمد ايدولوجية للفاشية . ان اخذ غياب البسط المذكور في الاعتبار يكون قبولا باخراج شبنغلر او ستيفان جورج Stefan George من كونهما سلفين ايدولوجيين لهتلر بحجة ان القومية - الاشتراكية التي تترجمت في الوقائع لم تكن تستجيب لدوغمات الشخصى . ان محض واقع ان علاقات كهذه التي تحدثنا عنها لتونا يمكن ان تقام يجب ان يكون تحذيرا جديا لكل المفكرين الشرفاء في الغرب . فهو يبين ان امكانية ايدولوجيا فاشية ، رجعية وعدوانية ، موجودة في اي تظاهر فلسفي لللاعقلانية . متى واين وكيف تستطيع امكانية من هذا النوع - بريئة في الظاهر - ان تنجب واقعا فاشستيا مرعبا ، هذا ما لا يتقرر على يد الفلاسفة ، ولا على صعيبد

الفلسفة . ولكن فهم هذه العلاقات ، بعيدا عن ان يلفت ، ينبغي ان يشهد حس المسؤولية عند المفكرين . ذلك وهم خطير وخداع لئيم للذات ان يفصل المرء يديه مما يمكن ان يحصل «بعدين» ، وان يلقي ، باسم كروتشه او جيمس ، نظرة ازدراء على تاريخ اللاعقلانية الالمانية .

اخيرا نامل ان تكون ملاحظتنا قد بينت انه رغم روابط القربى الروحية التي توحد برغسون وسوريل بموسولينى ، فان دور اللاعقلانية الالمانية كان حاسما بصورة لا شك فيها . ان المانيا القرنين التاسع عشر والعشرين تظل بلد اللاعقلانية «الكلاسيكي» ، الارض التي فيها عرفت التطور الاكثر تنوعا والاكثر اتساعا ، والتي فيها يمكن بالتالي دراستها باكثر فائدة ، تماما كما درس ماركس الرأسمالية في انكلترة .

نعتقد ان هذه الواقعة تؤلف احدى الصفحات الاكثر عارا في تاريخ المانيا . ألم يكن اذا من الواجب دراستها بعناية ، لكي يمنع الالمان ، متغلبين جذريا على هذا الماضي ، بقوة ، رجوعه او بقاءه ؟ ان شعب دورر Dürer وتوماس منتسر ، غوته وكارل ماركس ، عنده من الاشياء العظيمة في تاريخه ومن الافاق العظيمة لمستقبله ما لا يترك اي سبب لان يخشى تفسيراً لا رحمة فيه مع ماض خطير ومع الميراث المهدد والضار الذي خلفه هذا الماضي . بهذا المعنى المزدوج - الالمانى والدولى - هذا الكتاب يريد ان يكون، للمثقفين الشرفاء، درسا وتنبيها.

بودابست ، نوفمبر ١٩٥٢



## الفصل الأول

### عن بعض خصائص تطور ألمانيا التاريخية

يمكن القول بوجه عام ان المصير المساوي للشعب الالماني يقوم في كونه دخل متأخرا في التطور البرجوازي الحديث . ولكن هذه الصيغة ، وهي بعد عمومية اكثر مما يجوز ، تتطلب ايضا حات تاريخية اكثر عيانية . فالسيرورات التاريخية هي فعلا معقدة ومتناقضة بشكل خارق ولا يمكن القول ان واقعة الوصول المبكر او التأخر هي بحد ذاتها مزية او ضرر . فلننظر فقط الى الثورات الديمقراطية البرجوازية : من جهة ، فالشعب الانكليزي والشعب الفرنسي أصابا كسبا واضحا على الشعب الالماني من جراء ان الثورة البرجوازية الديمقراطية حصلت عند الاول في القرن السابع عشر وعند الثاني في أواخر القرن الثامن عشر ، ولكن ، من جهة اخرى ، الشعب الروسي مدين على وجه التحديد لتطور رأسمالي مؤخر بكونه استطاع ان يحول ثورته البرجوازية الديمقراطية الى ثورة بروتارية وأن يوفر على نفسه بذلك النزاعات والالام التي ما زال الشعب الالماني يعرفها اليوم ايضا . يجب اذا بالنسبة لكل حالة ان نعتبر ، في العياني ، لعب التأثيرات المتبادلة للعوامل التاريخية والاجتماعية . بعد ابداء هذه التحفظات لا بد من ان نلاحظ ونسجل ، في تاريخ المانيا الحديث ، ان تطور الرأسمالية المتأخر ، مع كل النتائج الاجتماعية والسياسية والايدولوجية التي شملها ، يؤلف العامل الحاسم .

في مطالع الازمنة الحديثة انتظمت الشعوب الكبرى الاوروبية في امم . احدثت اقليميا قوميا موحدا محل التجزؤ الاقطاعي . في كل منها تشكل اقتصاد ذو طابع قومي وحتد وحضن الشعب بأسره ، و ، رغم الفروق الطبقية ، ثقافة قومية واحدة . في تاريخ نمو الطبقة البرجوازية ، في نضالها ضد الاقطاع ، ظهرت الملكية المطلقة في كل مكان ، لفترة ، العضو التنفيذي لهذا التوحيد .

والحال ، في حقبة الانتقال هذه ، تبعت المانيا دربا معاكسا . هذا لا يعني بتاتا انها طرحت من كل الضرورات التاريخية للطريق العام لتطور الرأسمالية في اوروبا ، انها صارت أمة على نحو مفرد منفرد تماما ، كما زعم المؤرخون الرجعيون وفي اثرهم الفاشستيون . ان المانيا ، كما قال ماركس الشاب بشكل جيد ، «عرفت آلام هذا التطور دون ان تشاطر لداته ، مسراته الجزئية» . والى هذا اضاف تنبيا : «ان المانيا ، من جراء ذلك ، ستجد نفسها ذات يوم في مستوى انحطاط اوروبا قبل ان تكون يوما في مستوى الانعتاق الاوروبي» .

بالحقيقة ، المانيا في نهاية العصور الوسطى ، في بداية الازمنة الحديثة ، تملك مناجم ، صناعة ، تجارة ، تنامي بقوة ، على نحو اقل سرعة مع ذلك مما في انكلترا او فرنسا او هولندا . لقد لاحظ انجلز ان احد العناصر غير المؤاتية في التاريخ الالماني لذلك الزمن كان ان مختلف الدول الاقليمية في المانيا كانت اقل توحيدا بكثير على يد المصالح الاقتصادية المشتركة مما كانت اقاليم بلدان الغرب الكبرى . هكذا مثلا ، المصالح التجارية لمدينة الهانسا المجتمعة في بحر الشمال والبلطيق لم يكن لها ان صح القول شيء مشترك مع مصالح المدن التجارية في جنوبي ووسط المانيا . في هذه الشروط ، ان تحول الطرق التجارية الكبرى الذي أعقب اكتشاف امريكا وطريق الهند البحري الى الترانزيت عبر المانيا حيث كان له نتائج فاجعة . اذا في اللحظة التي كانت فيها اوروبا الغربية ، رغم الصراعات الطبقية الجارية فيها تحت غطاء حروب الدين ، تلج بحزم طريق الرأسمالية وتعطي المجتمع البرجوازي اساسا اقتصاديا وتسهل تبلور ايدولوجيا هذا المجتمع ، كانت المانيا تحافظ على كل ما هو بائس في أشكال الانتقال بين العصر الوسيط والازمنة الحديثة . ان تفاهة وبلادة الرجعية البادئة في المانيا تزدادان خطورة بفعل بعض العناصر الاجتماعية الخاصة بهذه الحقبة الانتقالية : تحول الدول الاقطاعية القديمة الى دول مطلقية ، صغرة الحجم وليس لها الوجه التقدمي للحكم المطلق الذي يساعد البرجوازية على التوطد ؛ استغلال الفلاحين الذي ازداد قسوة والذي يولد في المانيا ايضا جيشا من المتشردين ،

---

[ ١٠ ورد هذا القول في ماركس : نقد للسفة الحق الهيغلية ، المدخل . منشور في مجموعة ماركس - انجلز : حول الدين . ]  
[ ١١ absolutistes ، «الاستبدادية» . ]

مرتبة واسعة من العناصر المتتلة الجذور اجتماعيا ، تماما كما في لحظة التراكم الاولى في الغرب (ولكن بما انه لا توجد مانيفاكتورات فان هذا الجمهور لا يستطيع ان يتحول الى شعب عوام Plébe ما قبل البروليتاريا : انه سيفلدي الاغواط ، عصابات الجنود وقطاع الطرق) .

لكل هذه الاسباب ان صراعات الطبقات في القرن السادس عشر ترتدي في المانيا شكلا مختلفا عن شكلها في الغرب خارج المانيا ونتائجها ستكون مغايرة تماما . من الوجهة الايدولوجية هذا يعني ان الانسانية ، في المانيا ، ساهمت ، اقل مما في الغرب بكثير ، في تشكيل الوجدان القومي . بل وكانت قليلة التأثير على شكل لغة مكتوبة قومية واحدة . ان ما يميز الحالة الالمانية لذلك الزمن هو كون التيار الايدولوجي والديني الانتقالي بين العصر الوسيط والازمنة الحديثة يغلب بقوة على الانسانية العلمانية وذلك تحت الشكل الاكثر تأخرية اجتماعيا . بالفعل ، ليس الماركسيون فقط بل ماكس فيبر Max Weber وترولتش Troeltsch هلموا السوسيولوجيا البرجوازية ان مولد الاصلاح البروتستانتى ومولد الاراسمالية هما على ترابط وثيق . الا ان الاصلاح الكالفيني في الغرب كان راية الثورات البرجوازية الكبرى الاولى ، ثورات هولندا وانكلترا . لقد اعطى الحقبة الاولى من الصعود الراسمالي ايدولوجيتها . بينما في المانيا ، اللوثرية ما ان انتصرت حتى سعت الى تبرير الخضوع لاستبدادية الدول الصغيرة والى امارتها لباسها الديني التنكري ، معطية بذلك خلفية فلسفية واساسا خلقيا لتأخر البلاد الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

هذا التطور الايدولوجي بطبيعة الحال انما فقط يعكس الصراعات الطبقيّة التي قررت وجود واتجاه تطور المانيا لقرون بالكامل . نفكر هنا بالصراعات التي بلغت ذروتها في حرب الفلاحين سنة ١٥٢٥ . ان هذه الثورة وخصوصا فشلها ، الوزن الذي به اثقل مستقبل المانيا ، يوضحون ، من جهة اخرى ، الحالة الاقتصادية العامة التي تحدثنا عنها . كل الثورات الفلاحية الكبرى في نهاية العصر الوسيط كانت حركات مزدوجة الاتجاه والمعنى : فهي ، من جهة ، قتالات دناعية ، معارك تأخير خاضها الفلاحون الذين ما زالوا اقنانا دفاعا عن مواقع «الزمن القديم الطيب» الذي يهلكه بلا رجوع تطور القوى المنتجة الراسمالية . ومن جهة اخرى ، قتالات طليعية ، سابقة لاوانها في كثير او قليل ، تبشّر بالثورات البرجوازية والديمقراطية . ان وضع المانيا الخاص الذي اتينا على وصفه بجزء في حرب الفلاحين ، على نحو افضل بكثير مما في اي تحرك آخر ، طابعي التمردات الفلاحية الاثنتين . جانبها التقدمي مع برنامج فندل هيبيل Wendel Hippler من اجل اصلاح الرايش ومع الحركة العوامية تحت قيادة توماس منتسر . نفس الحالة جعلت من فشل الفلاحين مصيبة ليس لها دواء . ما كان الامبراطور عاجزا عن تحقيقه ، اراد الفلاحون ان يعملوه : توحيد المانيا وتصفية الاتجاهات الاقطاعية الى التجزؤ الاستبدادي ، الى التقطع المطلق . بدهي ان هزيمة الفلاحين عززت

هذه الاتجاهات . التجزؤ الاقطاعي البسيط السابق حلت محله اقطاعية محدثة : الامراء الصغار ، المنتصرون والرابحون المستفيدون في الصراعات الطبقيّة ، خلدوا انقسام البلاد . بعد هزيمة هذه الموجة الثورية الكبرى الاولى ، موجة الاصلاح الديني وحرب الفلاحين ، صارت المانيا ، مثل ايطاليا لاسباب اخرى ، مجموعة عاجزة من دول صغيرة مستقلة شكلا وقطعا . وبوصفها كذلك لم يكن ممكنا لالمانيا الا ان تكون موضوعا لسياسة الراسمالية الوليدة والممالك الملكية المطلقة الكبيرة . وهكذا فان دولا قومية قوية مثل اسبانيا او فرنسا او انكلترة ، وسلالة هابسبورغ ، والقوية ، وقوى لمعت فصليا مثل السويد ، واعتبارا من القرن الثامن عشر روسيا ، قد قررت مصر الشعب الالمانى . بما ان هذا الموضوع السياسي كان بالنسبة لها موضوع استثمار مثمر ، فقد حرصت الدول على ادامة الانقسام فيه .

اذ صارت المانيا ميدان قتال لاوروبا وضحية تنازع مصالح الدول الكبرى ، فقد وجدت نفسها مخربة ليس فقط سياسيا ، بل في اقتصادها وثقافتها . هذا الانحطاط يتترجم بإفقار عام وتدميرات كبيرة ، بانخفاض الانتاج الزراعى والصناعي ، بالتحلل المدن التي كانت سابقا مزدهرة . وهو يتجلى ايضا في ثقافة الشعب الالمانى الذي لم يشارك في الانطلاق الاقتصادى والثقافى الكبير فى القرنين ١٦ و ١٧ . الجماهير الالمانية ، بما فيها البرجوازية الثقافية التي تبدأ في الظهور ، تبقى متأخرة جدا عن بلدان الغرب الكبرى . ان اسباب هذا التأخر مادية بالدرجة الاولى ولكنها حددت بدورها بعض الخصائص الايدولوجية الخاصة بتاريخ المانيا : اولا المسكنة القصوى ، ضيق الافق ، غياب المنظورات ، اللواتي يميزن الحياة في الامارات الالمانية الصغيرة ، خصوصا اذا قارناها بالحياة فى فرنسا او في انكلترة . ثانيا ، وهذا يرتبط بالطابع الاول ، التبعية الاشد وثوقا والاكثر عيانية التي كان فيها الرعايا ازاء العاهل وبيروقراطيته ، والتي كانت تترك هامشا اصغر بكثير لمعارضة محتملة او حتى لمحض موقف نقدي . ولننصف ان اللوثرية ، وفي وقت لاحق مذهب التقوى ، قد ساهما ايضا في هذا المضممار وضيقا ذاتيا هذا الهامش الضيق جدا بالاصل وذلك بتحويلهما التبعية المادية الى خضوع روحي ، وبإلزامتهما عند رعايا الامراء هذه الحالة الروحية العبدية التي دعاها انجلز «سيكولوجيا خادم فرّاش» . بطبيعة الحال ، هذه العوامل تبادلت الفعل فيما بينها ، ولكنها كانت جميعا تميل الى تقليص المجال المتسروك للروح النقدية تقليصا كبيرا . لذا لم يكن بوسع الالمان ان يشاركوا في تحركات ثورية برجوازية كانت تنحو الى استبدال الملكية المطلقة - وهي نفسها مرحلة لم تكن قد بلغت لالمانيا موحدة - بشكل حكومي اكثر تلاؤما مع التطور الراسمالي الحديث . الدول الصغيرة ، التي كانت خصومات القوى الكبرى بقيها على قيد الحياة بشكل

---

[ \* اباطرة النمسا وتوابمها ] .

مصطنع ، لا تستطيع ان توجد الا كمرتزة للدول الكبرى ، وهي ، اذ تقتدي بأسياها ، لا تستمر في الحياة الا باستثمارها بلا رادع ولا تحفظ شعب الكادحين .

في شروط كهذه ، ما كان يمكن ان تشكل برجوازية غنية ، قوية ، ومستقلة، ولا مرتبة المثقفين التقدميين الثوريين الموازية . البرجوازيون وصغار البرجوازيين كانوا في المانيا اكثر من غيرها بكثير في تبعية للبلاطات . لذا فهم ينظرون عبودية ومسكنة ودناءة وتفاهة من الصعب ان نجد مثلهم في مكان آخر في أوروبا الغربية . بما ان الحياة الاقتصادية تبقى راكدة فاننا لا نرى كذلك تشكل هذه المراتب العوامية التي تقع خارج تسلسل الطبقات المغلقة القطاعية والتي قدمت في ثورات بداية الازمنة الحديثة العنصر الاكثر ديناميكية . هذه العناصر التي لعبت ايضا في زمن حرب الفلاحين ، مع توماس منتسر ، دورا حاسما ، صارت، في الحقبة التي ندرسها الان وبقدر ما هي باقية ، مرتبة اجتماعية عبدة وقابلة للرشوة ، ضربا من «بروليتاريا رثة» . غير ان الثورة البرجوازية الالمانية فسي بداية القرن ١٦ قد اعطت مع ذلك الاساس الايديولوجي لثقافة قومية في شكل لغة كتابة قومية حديثة . ولكنها هي ايضا تراجع ، تتجمد ، تعود الى البربرية ، في حقبة الانخفاض القومي الاكبر .

في القرن الثامن عشر فقط ولاسيما في نصفه الثاني تبدا اعادة الاقتصاد الالمني . في الوقت نفسه وبنفس الضربة تنمي الطبقة البرجوازية قواها الاقتصادية والثقافية . ولكن هذه البرجوازية ما تزال بعيدة عن ازالة العقبات التي تعترض تحقيق الوحدة ، بل وعن طرح المسألة جديا وسياسيا . ولكن يبدأ بوجه عام اخذ وعي تأخر المانيا ، يستيقظ الشعور القومي ، ينمو التطلع الى الوحدة ، دون ان تتمكن مع ذلك جماعات سياسية ، حتى محلية ، من التشكل على هذا الاساس . ولكن الدول الاستبدادية الصغيرة تتحسس اكثر فاكثر الضرورة الاقتصادية القاضية بإفساح للبرجوازية مكانها ، والتسوية الطبقيّة بين النبالة والبرجوازية الصغيرة ، حيث تحتفظ الاولى بالدور القيادي الذي يجعل منه انجلز حتى حوالي ١٨٤٠ الطابع المميز للحالة الالمانية ، تشرع في التكوين . الشكل الذي تتخذه هذه التسوية هو البرقرطة ، التي هي ، في المانيا كما في أي مكان آخر في أوروبا ، احد الاشكال الانتقالية لتصفية الاقطاع ولنضال البرجوازية من اجل الاستيلاء على سلطة الدولة . في اطار المانيا المجزأة الى دول صغيرة عاجزة بوجه عام ، تأخذ التسوية اشكالا بانسة : بوجه عام يحتفظ النبلاء بمناصب البيروقراطية العليا ويتركون للبرجوازيين الوظائف الدنيا . ومع ذلك ، رغم هذه الاشكال المسكنة والتأخرية في الحياة السياسية والاجتماعية ، تشرع البرجوازية الالمانية ، بالاقل على الصعيد الايديولوجي ، في تحضير صعودها الى السلطة . بعد بقائها على هامش تيارات الغرب التقدمية ، تتصل الان بفلسفة الانوار الآتية من انكلترا وفرنسا ، تتمثلها بل وتطور بعض الاشكال الاصلية .

ذلك هو وضع المانيا حين تجتاز حقبة الثورة الفرنسية والامبراطورية النابوليونية . الاحداث الكبرى في هذه الحقبة (التي خلالها ظل الشعب الالماني ، من الوجهة السياسية ، موضوعا في الصراعات القائمة بين القوى ، قوى البرجوازية الحديثة التي تتنظم ، من الجهة الفرنسية ، والقوى المتحالفة ضدها والتسي تساندها انكلترا ، قوى الدول الاستبدادية والاقطاعية في اوربا الوسطى والشرقية) قد اسهمت بشكل خارق في تعجيل تطور الطبقة البرجوازية ووعيها لذاتها . في المانيا جعلت هذه الاحداث اكثر حدة واتقادا من اي وقت سابق رغبة الوحدة القومية . ولكن هذا هو ايضا الزمن الذي احتدمت فيه عواقب التجزؤ السياسية الوخيمة . موضوعيا لا توجد آنذاك في المانيا سياسة على اساس قومي . ان قسما كبيرا من طليعة المثقفين البرجوازيين الالمان ، كنط ، هيردر Herder ، بـرجر Buerger ، هيفل ، هلدلين Hoelderlin ، يحيئون الثورة الفرنسية بحماس . ان شهادات معاصرة ، مثل كتابات رحلات غوته ، تبين ان هذا الحماس ، بعيدا عن ان ينحصر في بعض المشاهير ، كان منتشرا على نطاق واسع في مراتب برجوازية اخرى . غير ان التحرك الديمقراطي والثوري لم يكن له اتساع آخر ، حتى في غربي المانيا وهو اكثر تطورا . اجل مدينة ماينتس اعلنت انضمامها الى الجمهورية الفرنسية ولكنها تبقى معزولة واستيلاء الجيوش النمساوية - البروسية عليها لن يوقظ اي صدى في باقي البلاد . وزعيم انتفاضة المدينة ، جورج فورستر G. Forster ، الذي كان عالما وإنسانويا ذا قيمة ، يهاجر الى باريس حيث يموت منسيا .

هذا التمزق يتواصل ، بل يتوسع ، اثناء الحقبة النابوليونية . لقد استطاع نابليون ان يجد حلفاء وأنصارا في غربي وجنوبي المانيا ، وحتى في الوسط (في ساكسونيا) . لقد فهم ايضا ان هذا الحلف - كونفيدراسيون نهر الراين - ما كان يمكن ان يعيش الا بشرط ان يؤدي في الدول الملحقة الى بعض تصفية للاقطاعية . هذا طُبق تطبيقا واسعا الى حد ما في رينانيا ، اقل بكثير فسي سواها . حتى مؤرخ بشوفينية ورجعية ترايتشكه Treitschke يجد نفسه مرغما بصدد رينانيا على ملاحظة ان «النظام القديم كان قد ابعد اباداة جذرية وكان من غير الممكن اعادته . بعد قليل اختفت حتى ذكرى الدويلات القديمة . بالنسبة للجيل الصاعد في رينانيا ، لم يترك التاريخ ذكريات حية الا ابتداء من دخول الفرنسيين » .

ولكن بما ان سلطان نابليون لم يكن ممكنا ان يكفي لوضع كل المانيا في تبعية الامبراطورية الفرنسية ، لذا فان انقسام الامة وجد نفسه مضاعف الخطورة . السيطرة النابوليونية ظهرت ، في اعين مراتب واسعة من السكان ، اضطهادا اجنبيا ، ضده نمت ، خصوصا في بروسيا ، حركة شعبية قومية وجدت تنويرها في الحروب المسماة «حروب التحرير» .

هذا التمزق السياسي لالمانيا يوازيه تمزق آخر على الصعيد الابدولوجي .

فقد كان كبار الايديولوجيين التقدميين آنذاك ، خصوصا غوته وهيجل ، يستقبلون بعطف فكرة توحيد لمانيا في ظل نابوليون وتصفية الاقطاع بعناية الفرنسيين . وكان مثل هذا التصور يضع مسائل أرغمت اصحابه على ان لا يعتبروا في فكرة الامة الا وجهها الثقافي ، كما يظهر ذلك بوضوح بديهي في فينومينولوجيا الروح .

نجد تناقضات مشابهة في ايديولوجيا زعماء حروب التحريض العسكريين والسياسيين الذين استخدموا الانتفاضة البروسية والحلف مع النمسا وروسيا بغية التحرر من النير الفرنسي وتوليد امة في المانيا . شتاينس Stein ،

شارنهورست Scharnhorst ، غنايزناو Gneisenau ، ارادوا ان يدخلوا في بلدهم ابداعات الثورة الفرنسية الاجتماعية والعسكرية . فقد كانوا يدركون ان جيشا منظما على قاعدة هذه الاسس هو وحده يستطيع ان يدخل الحلبة ضد نابوليون . والحال ، ارادوا ليس فقط ان يدخلوا بلا ثورة هذه التجديبات الثورية ، بل ايضا ان تحقق بروسيا - المصلحة بجهودهم - تسوية دائمة مع ما كان باقيا من اقطاعية ومع الطبقات التي كانت لا تزال تمثلها في الحياة الاقتصادية وفي ميدان الافكار . هذا الجهد ، جهد التكيف القسري والذي كانت الايديولوجيا تنقله وتحوله على صعيد فكري مثالي ، هذه التسوية مع المانيا المتأخرة ، كانت عاقبتهم ، من جهة ، انهما جعلوا في احيان كثيرة عند اصحابهما من رغبة التحرر والوحدة شوفينية بالغة الضيق ، حقدا اعمى ومحدود البصر على الفرنسيين ، ومن جهة اخرى ، انهما حالا في الجماهير الموضوعة في الحركة دون ولادة ايديولوجية للحرية حقيقية . وهكذا بشكل خاص لم يكن ممكنا تجنب قيام حلف مع الاوساط الرجعية الرومانطيقية التي كانت ترى ان النضال ضد نابوليون يجب ان ينتهي الى اعادة تامة للنظام القديم . هذه التناقضات تظهر ايضا ، بطبيعة الحال ، عند الممثل الفلسفي للحركة ، فيخته Fichte ، في حقبته الاخيرة ، علما بان هذا الاخير كان ، سياسيا واجتماعيا ، اكثر جذرية بكثير من عدد كبير من زعماء الحركة القومية السياسيين والعسكريين .

رغم هذه الانقسامات العميقة في القيادة السياسية والروحية للشعب الالماني ، رغم البلبلة الواسعة فيما يتصل بأهداف ووسائل النضال من اجل امة متحدة ، ففي هذه اللحظة ، للمرة الاولى منذ حرب الفلاحين ، كانت الوحدة القومية موضوع مطالب حركة واسعة للجماهير جرفت مراتب هامة من الامة الالمانية . وحينئذ - كما قيل بوضوح للمرة الاولى على لسان لينين - أضحت مسألة الوحدة القومية المسألة المركزية للثورة البرجوازية في المانيا .

اذا نظرنا الى تاريخ القرن التاسع عشر الالماني يمكن ان نلاحظ في كل من مراحل حقيقة وصواب اطروحة لينين . فالنضال من اجل الوحدة القومية قد هيم ، بالحقيقة ، على كل تاريخ المانيا السياسي والايديولوجي في القرن التاسع عشر . والشكل الخاص الذي فيه حلت هذه المسألة اخيرا اعطى كل الفكر الالماني منذ اواسط القرن الماضي طابعه الخاص .

هنا تكمن الاصلة الاساسية لتطور المانيا . ومن السهل ان نرى كيف ان هذا

المحور ، الذي حوله يدور كل شيء ، ليس سوى نتيجة تطور الرأسمالية المتأخر في ألمانيا . الشعوب الأخرى الكبيرة في الغرب ، بخاصة فرنسا وانكلترا ، قد حققت وحدتهما القومية منذ زمن الملكية المطلقة . بتعبير آخر ، ان الوحدة القومية تمثل في تاريخها احدى اولى نتائج الصراعات الطبقيّة بين البرجوازيين والاقطاعيين . في ألمانيا بالعكس ان الثورة البرجوازية مضطرة الى الاستيلاء اولا على هذه الوحدة القومية كي تؤمّن اساسها . (إيطاليا وحدها عرفت تطورا موازيا كانت نتائجه الروحية ، مع حساب الفوارق التي يظهرها من جهة أخرى تاريخ الشعبين ، من بعض الجوانب متماثلة ، الامر الذي تجلّى بالمناسبة في ماض قريب ١٠٠٠) . ان ظروفنا تاريخية خاصة لا نستطيع ان نفحصها بالتفصيل ، جعلت انه في روسيا ايضا تحققت الوحدة القومية منذ الملكية المطلقة . ان تطور الحركة الثورية في روسيا وتاريخ الثورات الروسية يدعان هكذا تظهر جميع النتائج التي تنبع من هذه الوقائع والفرق مع ما حصل في ألمانيا .

هكذا ، في البلدان التي تحققت فيها الوحدة القومية عبر صراعات طبقية اقدم، في ظل الملكية المطلقة ، تكون مهمة الثورة الديمقراطية البرجوازية هي فقط ان تنجز العمل البادئ ، ان تزيل في الدولة القومية ما يمكن ان يكون باقيا فيها من استبدادية بيروقراطية اقطاعية ، ان تكيّف هذه الدولة مع الاهداف التي يلاحقها المجتمع البرجوازي . هذا حصل في انكلترا عبر تحسين متدرج للمؤسسات القومية القديمة ، في فرنسا بتحويل ثوري لجهاز دولة ذي طابع بيروقراطي وإقطاعي (الامر الذي لم يمنع انه في بعض حقب الرجعية وقعت انتكاسات ذات شأن ولكنها مع ذلك لم تضع يوما في سؤال او في خطر الوحدة القومية) . حين تحصل الثورة الديمقراطية البرجوازية في مثل هذه الشروط ، وبعد ما تكون قد هيّأتها صراعات طبقية دامت قرونا ، فانها تستفيد من واقع ان انجاز الوحدة القومية وتكييفها مع حاجات المجتمع البرجوازي الحديث يمكن ان يرتبطا عضويا وبشكل مخصب مع الكفاح الثوري ضد مؤسسات الاقطاع الاقتصادية والاجتماعية (المسألة الفلاحية كانت في مركز الثورتين البرجوازيتين الفرنسية والروسية) .

فيما يخص الثورة البرجوازية الألمانية ، من الواضح ان كونها كان لها كمسألة مركزية قضية أخرى تماما قد ادى بالنسبة لها الى سلسلة من الشروط غير المؤاتية . هكذا سيكون للثورة في ألمانيا ان تحطم بضربة واحدة مؤسسات كانت في فرنسا مثلا قد لُغمت وشققت عبر صراعات طبقية دامت قرونا . وسيكون لها ايضا ان تخلق بضربة واحدة مؤسسات وتنظيمات قومية مثلت في انكلترا او في روسيا نتائج تطور دام قرونا هو ايضا .

واكن ليس فقط المهمات الموضوعية هي التي جعلت بذلك اشق بكثير . ان الكيفية التي كانت بها تنطرح المسألة المركزية في الثورة كانت تستتبع نتائج في الموقف الذي ستتخذة مختلف الطبقات امامها ، خالقة بذلك ظروفنا ما كان يمكن الا ان تمرقل تحقيق الثورة البرجوازية الديمقراطية تحقيقا تاما . سنكتفسي



بالتشديد على بعض أهم مميزات هذه الحالة . قبل كل شيء ، ان التعارض بين  
الاقطاعية - ويمثلها الجهاز الملكي والنبلاء - والبرجوازية يجد نفسه ملطفا الى  
حد كبير : كلما كان التطور الرأسمالي قويا ، ازدادت ، حتى بالنسبة للطبقات  
التي لها مصلحة في ابقاء بقايا الاقطاعية ، حدة الحاجة الى تحقيق الوحدة  
القومية - حسب نظراتهم بالطبع ! يكفي ان نفكر من هذه الحيثية وفي المقام الاول  
بدور بروسيا في تحقيق الوحدة القومية . موضوعيا ، ان وجود بروسيا بوصفها  
بروسيا كان على الدوام اكبر عقبة على طريق الوحدة القومية الواقعية ومع ذلك  
فقد فتحت هذه الوحدة بأسنة الحراب البروسية ! منذ ١٨١٣ حتى تأسيس  
الامبراطورية في ١٨٧١ كانت المسألة التي ألقت الارتباك والبلبل بين الثوريين  
البرجوازيين هي مسألة معرفة ما اذا كانت الوحدة القومية يجب ان تصنع  
بمساعدة القوة العسكرية البروسية او فقط بعد تدمير هذه القوة اولا . من وجهة  
نظر مستقبل الديمقراطية في المانيا الحل الثاني كان يكون هو الافضل ومن بعيد .  
ولكن بالنسبة لجماعات مقررّة من البرجوازية الالمانية ، خصوصا من البرجوازية  
البروسية ، كانت تحضر هنا فرصة تسوية طبقية مربحة ، وسيلة الافلات من  
النتائج الشعبية القسوى لثورة برجوازية ديمقراطية ، وفي الوقت نفسه امكانية  
تحقق اهدافها الموضوعية بلا ثورة ، ولو بشمن التخلي عن القيادة السياسية  
للدولة الجديدة .

لم تكن الحالة افضل داخل معسكر البرجوازية بالذات . ان الموقع المركزي  
للمسألة القومية يجعل ان البرجوازية الكبيرة التي تميل الى التسويات الطبقية  
تستطيع ان تقيم هيمنتها بصورة اسهل وأمن مما في فرنسا في القرن ١٨ او في  
روسيا في القرن ١٩ . ان تعبئة البرجوازية الصغيرة والجماهير العوامية ضد  
مخططات التسوية التي تحملها البرجوازية الكبيرة كانت اصعب بكثير في المانيا ،  
لسبب بسيط ، بين جملة اسباب ، الا وهو ان الوحدة القومية ، اذا كانت في  
مركز الثورة البرجوازية ، تفترض في جماهير العوام مستوى وعي وبقظة اعلى  
بكمية مما تفترض المسألة الزراعية مثلا ، التي تبرز بشكل اقصى بكثير وتجمّل  
محسوسة للجماهير بصورة مباشرة اكثر بكثير التعارضات الاقتصادية بين مختلف  
الطبقات . الوحدة القومية ، موضوعية في مركز كل شيء ، كثيرا ما تسمح ، لانها  
تبدو محض سياسية ، بتفنيح المشكلات الاقتصادية المباشرة والمفهومة مباشرة التي  
يخفيها كل حل مقترح . ان تحويل الوطنية الثورية الى شوفينية مضادة للثورة  
يغدو هنا اسهل بكثير مما في ثورات برجوازية ديمقراطية اخرى ، سيما وان  
البرجوازية الكبيرة ، بغية تسوياتها الطبقية ، وبعد ١٨٤٨ بونابرتية بسماكرية  
وليدة ، تدفعان معا بوعي في هذا الاتجاه . ولكن بالنسبة للجماهير ، ان كشف  
مناورة كهذه قبل الاستيلاء على الوحدة القومية هو امتحان ، كان اقل قسوة حيث  
منذ قرون كان الامر بديها . بل ان هذا الاتجاه الى حجب المسائل يأخذ شكلا  
موضوعيا . بالفعل ، طالما بقيت الدول الخصوصية التي كانت تؤلف المانيا داخل  
الامة الواحدة ، الامر الذي يمثل نهاية لا بداية التحويل ، ظلت مسألة الوحدة

القومية في اطار هذه الدول كمسألة سياسة خارجية تتناول علاقات الدول الالمانية فيما بينها وعلاقتها مع دول الخارج الكبرى التي كانت بحكم التاريخ الماضي لا تزال تعتبر مخولة بالتدخل في الشؤون الداخلية الالمانية . من الواضح ان هذه الحالة تقدم ذرائع مقبولة ظاهرا لابعاد الجماهير عن هذه المسائل «الفريبة الاجنبية» بل الجماهير التي كان فيها الشعور الديمقراطي والثوري يقظا ، من اجل القائها في شوفينية عمياء ، فرانكوفوبيا ١٨٧٠ ، مثلا .

من اجل فهم هذه الحالة ، التي تذهب مقتضياتها في السياسة الخارجية بعيدا جدا ، يلزم نفاذ اكبر بكثير مما يتطلبه فهم المسائل المركزية في الثورات البرجوازية الاخرى . بطبيعة الحال ، توجد في جميع الثورات الديمقراطية علاقة بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية . ولكن جماهير عوام الثورة الفرنسية كان باستطاعتها مثلا ان تفهم ان دسائس البلاط مع القوى الاجنبية الاقطاعية تهدد الثورة . كان يكون لهم اسهل بكثير مما للجماهير الالمانية في ثورة ١٨٤٨ ان يدركوا العلاقة الحقيقية الموجودة بين الوحدة القومية والسياسة الاجنبية ، ان يفهموا بشكل خاص ان الوحدة القومية ما كان يمكن ان تحصل الا في حرب ثورية ضد روسيا القيصرية ، كما كان ماركس ينشر بلا انقطاع فكرتها ، بوضوح كبير ، في **الصحيفة الرايانية الجديدة** . هذه الصعوبة ، ومعها هيمنة البرجوازية الكبيرة ، حتى بطريق التسويات الطبقة ، قد استفحلنا ، لان الخطر الموجود في كل ثورة برجوازية ، خطر تحول حروب التحرر القومي الى حروب فتح واستيلاء ، كان ، في الحالة الالمانية ، اكثر تهديدا مما في سواها ، وكان يقود الى نتائج اكثر خطورة بكثير في السياسة الداخلية .

لكل هذه الاسباب ، ان الجماهير الالمانية اكثر مما في اي مكان آخر اصابتها بسرعة وشدة الدعاية الشوفينية . وكان لتحول وطنية ثورية مشروعة السى شوفينية رجعية عاقبتان اثنتان : ملاكو الاراضي المتحالفون مع الملكية والبرجوازية الكبيرة استطاعوا ان يخدعوا الجماهير على نحو اسهل بكثير فيما يتصل بالسياسة الداخلية . والثورة الديمقراطية فقدت في ذلك افضل حلفائها . هكذا استطاعت البرجوازية الالمانية في ١٨٤٨ ان تستخدم في اتجاهها الرجعي والشوفيني المسألة البولونية ، حيث لم تتوصل الجماهير الى معارضة هذه الحركة - و ، اكرر ، رغم التنبيهات التي اعطاها ماركس قبل فوات الاوان في **الجريدة الرايانية الجديدة** - ، ولا الى جعل البولونيين الحلفاء الطبيعيين لالمانيا ثورية ، حلفاءها الفعليين في قتال كان ليتخذ مدى دوليا : القتال ضد الدول الرجعية .

هذا الخذلان من الظروف ، الناجم عن التجزؤ الذي كان سائدا في المانيا في الوقت الذي كانت فيه الثورة البرجوازية والديمقراطية في امر اليوم ، يتجلى ، ذاتيا ، في واقع ان البرجوازية والبرجوازية الصغيرة والجماهير العوامية والبروليتاريا قد تصدوا للثورة دون ان يكونوا مهتئين لها . فالانقسام الى دول صغيرة كان بشكل بالغ في غير صالح تربية ديمقراطية وثورية لطبقات الشعب

الدنيا وانشاء تقاليد ثورية في جماهير العوام . كل تجربتهم السياسية كانت قتلات صغيرة خاضوها في الاطار الرقيق لدويلات صغيرة . مصالح مجموع الامة كانت نحلق في المجرد ، بعيدا فوق هذه الصراعات ، وكانت تتحول بسهولة الى جمل جوفاء . هذه الفرازبولوجيا للايديولوجيين البرجوازيين الاشد نفوذا ، التي يقدم برلمان فرانكفورت مثالها ، كانت تستطيع ببالح السهولة - سواء فكّر بذلك او لا ، سواء اريد ذلك او لا - ان تنزلق نحو الرجعية .

ان واقع ان مركز الحركة الديمقراطية البرجوازية في المانيا في بداية القرن التاسع عشر كان موجودا في دويلات الجنوب ، حيث كانت الاتجاهات الديمقراطية، المصبوغة جيدا بروح برجوازية - صغيرة لا تتخطى اطار جزء من محافظة ، قد سقطت في عاطفية درامية فارغة ، شدد هذه الحالة اكثر . القسم الاكثر تقدما في المانيا ، اقتصاديا واجتماعيا ، وهو رينانيا ، كان اجلّ جزءا من بروسيا ، ولكنه كان موجودا فيها نوعا ما مثل جسم غريب، بعيدا عن العاصمة السياسية ، عن البرجوازية - الصغيرة العبدية في برلين . عدا ذلك ، منذ ان كان النظام النابوليوني قد صفى آخر عقابيل الاقطاع ، كانت المصالح المباشرة لهذا الاقليم قد اصبحت لا تقاس مع مصالح باقي بروسيا الذي ظل اقطاعيا بشكل قوي .

الى هذا ينضاف ، مشددا اكثر عدم ملائمة الظروف ، واقع ان الثورة الديمقراطية البرجوازية ، في بلد مجزا ، لم يكن لها مركز منظم ، كما كانت مثلا باريس في القرن الثامن عشر . الدولتان الرجعتان الكبيرتان ، بروسيا والنمسا ، كان يتصرفهما مركز منظم للقوة العسكرية والبيروقراطية . بالمقابل كانت القوى الثورية فيهما اكثر من مجزاة . الجمعية الوطنية كانت تعقد جلساتها فسي فرانكفورت ، وكولن كانت بؤرة الديمقراطية الثورية . المارك الحاسمة جرت في برلين وفيينا حسب عفويتها الخاصة ، بلا قيادة ايديولوجية واضحة ، وما ان هزمت العاصمتان حتى اطفئت الاشتعالات التي كانت قد ظهرت في درسدن ، في البالاتينا ، في بال ، وغيرها ، اطفئت الواحد تلو الآخر .

هذه هي العوامل التي قررت مصير الثورة الديمقراطية في المانيا ، ليس فقط فيما يخص المسألة القومية ، بل ايضا في كل الميادين التي كان مطلوبا فيها التخلص من عقابيل الاقطاعية . لهذا السبب اعطى لينين هذا التطور قيمة دولية انموذجية ، وقدمه على انه احد الحلول لمعضلة تشكل المجتمع البرجوازي الحديث، الحل الاقل ملائمة ، الذي يدعو لينين «البروسي» . هذه النتيجة التي ينتهي اليها لينين يجب ان لا تطبق فقط على المسألة الزراعية بالمعنى الضيق ، بل ينبغي ان نتذكرها حين نعتبر كل تطور الرأسمالية والبناء الفوقي السياسي التي اتخذته الرأسمالية في المجتمع البرجوازي الحديث في المانيا .

النمو العفوي للانتاج الرأسمالي كان يمكن ان يعيقه ما بقي من اقطاعية في المانيا . يعيقه ولكن لا يوقفه . (سابقا الحصار القاري الذي فرضه نابليون كان قد واتد في المانيا بعض انطلاق للرأسمالية) . ولكن هذا التطور التلقائي للرأسمالية لا يحصل في المانيا في عصر المانيفاكتورة كما في انكلترا او في فرنسا ، انما

يحصل في عصر الرأسمالية الحقيقية ، فسي عصر الرأسمالية الحديثة . والبيروقراطية القطاعية والاستبدادية في الدولات الألمانية ، وبخاصة بيروقراطية بروسيا ، انسافت حتما الى مشاركة فاعلة في هذا التطور والى مساندته . كثيرا ما حصل ذلك ، وبالضبط في القضايا الحاسمة ، تماما ضد ارادة هذه البيروقراطية وبدون ان تدرك ادنى ادراك مدى ما كان يُشرع به بناء على مبادرتها وبدعم منها . من هذه الحيشية ، ان الرواية التي يعطيها تراثيشكه عن مولسد التسولفراين Jollverein [الاتحاد الجمركي] مفيدة على نحو خاص ، تراثيشكه الذي يتجه على الدوام الى تأكيد البصيرة السياسية لآل هوهنزولرن و والسى مثلثة تصورهم للمصلحة القومية: «هذا التطور - يقول المؤرخ المذكور - حصل في شطر منه لا بأس به ضد ارادة بيت بروسيا نفسه . نرى هنا عمل قوة من صميم قوى الطبيعة . لا شيء كان اكثر بعدا عن نوايا فريدريك - غليوم الثالث من ان يمهّد باتحاد جمركي الماني لقطيعة مع النمسا ، بالحقيقة كان يفكر ان الثنائية النمسوية - البروسية هي خلاص المانيا . طبيعة الاشياء هي التي قادت الى التسولفراين . هكذا تشكلت المانيا حقة ، يوحدّها اشتراك المصالح الاقتصادية ، بينما فسي فرانكفورت كما سابقا في راتيسبون كانوا يضيعون في النظرية الخالصة . فريدريك - غليوم الرابع كذلك كان محبا للنمسا ، كان اكثر حنانا عليها منه على دولته بالذات . ومع ذلك فان انصهار المصالح القومية خارج النمسا يتواصل بشكل لا يقاوم حول بروسيا . ورغم انه ، بعد ١٨٥١ ، كانت الدول الوسطى تميل الى اهلاك بروسيا بقلب مسرور ، فلم تتجرا دولة واحدة من بينها على فضح الاتحاد الجمركي . كان رابطة لم يعد بإمكان هذه الدول التخلص منها» . المفيد في هذه اللوحة التي يرسمها تراثيشكه هو لاعقلانيته شبه الصوفية : نمو الرأسمالية الألمانية ، ظهور مصالحها الكبرى على المسرح السياسي ، عدم فهم وعجز دوليات الملكية البروسية امام هذا التطور ، هذا كله يظهر هنا كأنه تراجيديا من القدر . لو لم يكن هذا التصور صالحا الا بالنسبة للمؤرخ تراثيشكه لكان الامر نصف مصيبة . ولكن تراثيشكه هنا شاهد امين بشكل كاف على حالة ذهنية عامة في المانيا . في حين ان امّا انتزعت في النضال شكلها السياسي الراهن تعتبره نتاج عملها ، فان وجود الامة يظهر للامان هبة خفية من قوى لاعقلانية وخارقة .

هذا «الطريق البروسي» للتاريخ الالماني كان له آثار اخرى اكثر مباشرة . الشروط التي فيها تحقق التوحيد القومي جعلت انه في العديد من الدوائر الرأسمالية شعروا على الفور انهم تحت التبعية للدولة البروسية . بنتيجة هذا الشعور لم يبرحوا يتفقون مع بروقراطية بقيت نصف - اقطاعية وينظرون الى تحقيق الاهداف الاقتصادية للبرجوازية داخل تحالف مع الملكية البروسية . لذا

[ ٥ ملوك بروسيا ] .

استطاع انجلز ان يقول ان البرجوازية البروسية في ١٨٤٨ لم تكن ترى ضرورة ان تضع في السؤال بالثورة قضية السلطة الدولية الحاكمة .

واقع ان هذه السيورة تاخرت في المانيا ، ان ذلك حصل لا فسي عصر المانيفاكتورات بل في طور الراسمالية الحديث ، كان له نتيجة اخرى ، جوهرية : مهما كانت الراسمالية الالمانية في منتصف القرن التاسع عشر قليلة التطور ، لم يعد امامها ، كما كان امام البرجوازية الفرنسية في سنة ١٧٨٩ ، هذه الجماهير الشعبية التي لا شكل لها والتي يمكن - لوقت - ان تخطط مع البرجوازية داخل «الطبقة الثالثة» . كانت الراسمالية الالمانية تجد امامها ، وان في شكل اولي ، بروليتاريا حديثة . الفرق سيظهر بلا عناء اذا فكرنا بما يلي : في فرنسا ، بضع سنوات بعد اعدام روبسبير اطلق غراكوس بابوف Babeuf اول انتفاضة بهدف اشتراكي صريح ، بينما في المانيا ، اربع سنوات قبل ثورة ١٨٤٨ انفجرت انتفاضة الحيّاكين السيليزيين . علما بأن ايديولوجيا البروليتاريا الثورية وجدت اول تعبير ناجز في البيان الشيوعي ، عشية الثورة .

هذه الحالة سببها تطور الراسمالية المتأخر في المانيا ، الذي ولد بروليتاريا غدت قادرة على التظاهر بقواها الذاتية ، ولكنها لا تزال غير قادرة على التأثير بصورة حاسمة على الحوادث (كما فعلت في ١٩١٧ البروليتاريا الروسية) . وزادتها خطورة آثار صراعات الطبقات على الصعيد الدولي . أجل ان ثورة شباط في باريس فتحت الطريق لانتفاضات برلين وفيينا ، ولكن الصراع المتهب بين البرجوازيين والبروليتاريين الذي لم يلبث ان اشتعل في باريس اخاف البرجوازية الالمانية وحفزها بقوة ، في الوقت الذي كانت فيه تميل الى ذلك اصلا للاسباب التي رايناها ، الى البحث عن تسوية مع «الاسياد القدامى» . بشكل خاص أثرت ايام حزيران بـ تأثيرا حاسما على مجرى صراعات الطبقات في المانيا . المانيا كان ينقصها في الانطلاق تلك الوحدة التي لا تقاوم ، وحدة الشعب المعارض للاقطاعيين ، التي اعطت الثورة الفرنسية ديناميكيته . من جهة اخرى كانت البروليتاريا الالمانية لا تزال اضعف من ان تستطيع ان تأخذ بيديها مصائر الشعب بأسره كما ستفعل البروليتاريا الروسية بعد خمسين عاما . انقطاع الجبهة المتحدة المناهضة للاقطاع حصل بشكل اسرع مما في فرنسا وعلى نحو آخر . اجبل ١٨٤٨ هي ١٧٨٩ الالمانية ، ولكن العلاقة بين البرجوازية والطبقات الدنيا تذكر بفرنسا ١٨٣٠ او ١٨٤٨ اكثر مما تذكر بفرنسا ١٧٨٩ .

لهذا السبب نرى تتظاهر منذ ١٨٤٨ سمة من سمات التطور الالمانى ، وزنت بقوة ، فيما بعد ايضا ، على مصير الديمقراطية في المانيا . اولاً ، ان الثورات الديمقراطية في المانيا قد بدأت بالفصل الذي نجده في نهاية ثورات الطراز الكلاسيكي في فرنسا وفي انكلترا ، ألا وهو الكفاح ضد الجناح العاملي

---

[ بـ انتفاضة ممال باريس - حزيران ١٨٤٨ ، وقد افرقت لي بحر من الدماء ] .

والبروليتاري الراديكالي . وليس هذا محض فرق في الترتيب الزمني . مثلا في الثورة الفرنسية ، نشاهد تطورا يقود الى الحد الاقصى للديمقراطية محض البرجوازية في ١٧٩٣ و ١٧٩٤ . والكفاح الذي شرع به ضد الراديكالية العوامية اليسارية يقف حاجزا امام محاولة تسيير الثورة الى ما وراء هذا الحد . (في معارك كرمويل Cromwell ضد انصار المساواة Levellers نرى اتجاهات مشابهة ولكن حالة الطبقات في ذلك الوقت تبقىها في مستوى اكثر انخفاضا) . في المانيا ، على العكس ، في ١٩١٨ كما في ١٨٤٨ ، يبدوون مباشرة الكفاح ضد الراديكالية الديمقراطية والبروليتارية اليسارية ، مبينين بذلك كم يسعون ، تحت مظاهر ديمقراطية ولدت من الثورة ، الى حماية النظام القديم الى الحد الاقصى ، حتى بشمن بعض اصلاحات لا اهمية لها : ما من ثورة المانية شرعت يوما في اصلاح زراعي حقيقي ، ما من ثورة هاجمت جدليا الانقسام الى دول - ولايات ، ما من ثورة هزّت فعليا سلطان ملاكي الارض في بروسيا ، الخ ...

بطبيعة الحال من غير الممكن ان نرسم هنا لوحة ، واو بخطوط عريضة ، عن تاريخ المانيا في القرن التاسع عشر . ليس بإمكاننا اكثر من ان نبين بخطوط كبيرة مراحل التطور الاجتماعي الكبرى . في هذه الحقبة لم تكن مراتب العوام فسي المانيا على درجة من القوة تمكنها من ان تلاحق بنضال ثوري الدفاع عن مصالحها . خطوات التقدم الاقتصادية والاجتماعية التي لا غنى عنها تحققت تحت ضغط ظروف خارجية او عقب تسوية من الطبقات الحاكمة . سابقا ، لم تكن دساتير دويلات الجنوب والوسط ، التي تمثل نقطة انطلاق الحركات والاحزاب الديمقراطية بعد ١٨١٥ ، قد أحرزت بعد صراع طبقي ، بل كانت ببساطة تستجيب لضرورة اعطاء وحدة في الادارة لدول مشكّلة من اقاليم اقطاعية غير متجانسة جمعت في ظل نابوليون لصالح سلالة ، وثبتت فيما بعد من قبل مؤتمر فينا .

هكذا فقد ارتفعت فرتمبرغ Wurtemberg ، أثناء الحقبة النابوليونية ، من ستمئة الف نسمة الى مليون ونصف ، بعد ان امتصت امارات قديمة ، عدها ٧٨ امارة . لادارة اقاليم بهذا الاتجانس من جميع وجهات الرؤية ، يبين مثال فرتمبرغ النموذجي انه كان يلزم حد ادنى من مؤسسات ممركة ، ولدت في ظل نابوليون او اعقبت حروب التحرير ، فكانت تحتوي على بعض الملامح المناهضة للاقطاع والمكرسة لتصفية بعض مخلفات العصر الوسيط . في ظل نابوليون كان صفار الامراء الالمان قد كافحوا لتقليص هذه التنازلات الى الحد الادنى . وبعد سقوط نابوليون هذا الحد الادنى خفّض اكثر . نجم عن ذلك ان الدساتير لم يكن لها يوما جذور شعبية عميقة ، ان الشعب لم يعتبرها قط ملكه ولا ابداعه ، بحيث كان من السهل جدا الفاؤها قبل ١٨٤٨ وبعدها على حد سواء . حين في ١٨٤٨ انفجرت ثورة جدية ، فان العواقب التي تحدثنا عنها ، عواقب التأخر الاقتصادي والتجزؤ القومي ، ولدت ضعف الجماهير العوامية ، وقادت البرجوازية الى خيانة ثورتها ذاتها ، وطبعت بخاتمها انتصار الرجعية الاقطاعية الاستبدادية .

هذه الهزيمة حددت كل تطور ألمانيا اللاحق ، السياسي والايدولوجي . في ذلك العهد كانت المسألة المركزية للثورة الديمقراطية مطروحة في الحدود الآتية : «الوحدة بالحرية» أم «الوحدة قبل الحرية» ، أو أيضا ، إذا كان النظر الى المكان الذي يعطى لبروسيا في ألمانيا المقبلة ، وهذه نقطة مركزية في الثورة : «زوال بروسيا داخل ألمانيا» أم «بروسية ألمانيا» ... هزيمة ١٨٠٤ قادت الى تبني الحل الثاني في الحالتين .

يقينا ، كانت البرجعية المنتصرة تستطيب ، لو استطاعت ، العودة البسيطة الكاملة الى الوضع القائم قبل ١٨٠٤ . ولكن هذه العودة ، نظرا الى الواقع الاقتصادي والاجتماعي ، كانت قد أضحت مستحيلة موضوعيا . كان على الملكية البروسية ان تتحول لتصبح - كما أكد ذلك انجلز مرارا - ضربا من «ملكية بونابارتية» . هكذا قام ، ظاهرا ، توازن بين فرنسا وألمانيا . في الظاهر ، ألمانيا تلحق بفرنسا في تطورها السياسي . ولكن في الظاهر فقط . إذ في فرنسا تمثل البونابارتية تراجما رجعيا ، جعلته ممكنا هزيمة البروليتاريا في أيام حزيران وسينتهسي بالانهيار الذي ستنشئ منه كومونة باريس المجيدة عام ١٨٧١ . مع الجمهورية الثالثة ، فرنسا تستأنف الخط الطبيعي للتطور البرجوازي الديمقراطي . ألمانيا بسمارك هي ، من أكثر من ناحية ، كما بين انجلز ، نسخة عن فرنسا البونابارتية . ولكن انجلز يلاحظ على الفور ان الملكية البونابارتية في بروسيا وفي ألمانيا تمثل تقدما على وضع الأشياء السابق لـ ١٨٠٤ ، تقدما موضوعيا إذ ان النظام الجديد يتيح للبرجوازية تحقيق اهدافها الاقتصادية بتركه حرية أكبر لنمو القوى المنتجة . ولكن هذا التقدم الاقتصادي حُقق بدون ثورة برجوازية ، والوحدة القومية لم تكن شيئا أكثر من بروسية كل ألمانيا ، وفي كل القضية حرصت البروقراطية الارستقراطية على صيانة الترتيبات (نظام الطبقات الثلاث الانتخابي البروسي ، الخ.٠٠) التي كان بوسعها ان تؤمن ابقاء هيمنتها السياسية . (الاقتراع العام في انتخاب الرايشتاغ ظل ، نظرا لعجز هذا المجلس ، تمويها دستوريا لديمقراطية واجهة) . هكذا فقد استطاع ماركس بحق في نقده لبرنامج غوتا ان يعرف الامبراطورية الجديدة بانها «نظام حكم مطلق عسكري ذو تسليح بروقراطي وتصفيح بوليسي مع تجهيل باشكال برلمانية ، مع خلل من عناصر اقطاعية ومؤثرات برجوازية» (١) .

لقد بينا ان احدي اهم نقاط الضعف في ثورة ١٨٤٨ كان نقص التقاليد والتجربة الديمقراطية ، غياب تربية ديمقراطية للجماهير والناطقين بلسانها ، نظرا لفقدان صراعات طبقية كبرى سابقة . من الواضح ان ما جرى بعد ١٨٠٤ ، الشروط التي فرضتها «الملكية البونابارتية» ، انشاء الوحدة الألمانية «من فوق» بفضل الحراب البروسية ، ذلك ايضا لم يكن ظروفًا ملائمة لولادة تقليد أو تربية ديمقراطيتين ثوريين للجماهير . عاجزا ، البرلمان الألماني كان محكوما عليه سلفا

---

١ - ماركس : نقد برنامج غوتا ، باريس ، ١٩٥٠ ، المنشورات الاجتماعية ، ص ٣٥ .

بالعقم . بما انه لم يكن هناك اي حزب برجوازي ليس موقعه على ارض تسوية مع «الملكية البونابارتية» ، فان النضالات الجماهيرية ، خارج البرلمان ، بقدر ما كان ممكنا ان تتجلى ، كانت هي ايضا محكومة بالعقم . ان الديمقراطيين الحقيقيين القلائل الذين عاشوا بعد حقبة ما قبل ٤٨ ظلوا معزولين ، بلا تأثير ، ولم يستطيعوا ان يكوّنوا أجبالا فتية من الديمقراطيين . ان مصير يوهان جاكوبسي Yohann Jacobi ، وهو ديمقراطي برجوازي - صفيّر مقتنع ، قبل ، بدون ان ينضم الى الايديولوجيا الاشتراكية ولكن عن يأس وعلى سبيل الاحتجاج ، قبيل مؤقّتا بمقعد اشتراكي - ديمقراطي لم يستطع عدا ذلك ان يعمل شيئا به ، شرح يوضح تماما حالة الديمقراطيين البرجوازيين المنسجمين القلائل الذين كانوا باقين في المانيا .

ان احد العوائق غير الصغيرة التي حالت في المانيا دون تشكل تقاليد ديمقراطية كان حركة تزوير للتاريخ ، اكثرت بصورة مبكرة وعلى نطاق واسع ونظمت بشكل جيد . المبدأ هو - منظورا اليه في شكل تخطيطي عريض - مثلثة ، «جرمنة» لكل الوجوه المتخلفة في تاريخ المانيا . فقد بات المؤرخون يجعلون من تاخر المانيا لقب مجد ، تعبيرا لـ «النفس الالمانية» ، بينما كل ما هو ديمقراطية برجوازية ومبادئ ثورية في الغرب يقدّم على انه «غير الماني» ، وبالتالي فان كل هذه المستوردات المضادة لـ «العبقريّة القومية» يجب ان تنقد وان ترفض . عناصر او بدايات الحركات التقدمية التي نجدها في تاريخ المانيا : حرب الفلاحين ، يعاقبة مدينة ماينتس ، بعض الاتجاهات الديمقراطية في ١٨١٣ ، الحركات الشعبية بين ١٨٣٠ و ١٨٤٨ ، تطمّس تماما او تزيف بحيث تظهر في أمين القراء حوادث مخيفة . ١٨٤٨ لم تعد تدعى في القاموس البرجوازي الالمانى سوى «السنة المجنونة» ، وبالعكس تظهر الحقب الرجعية في ابهى بهائها .

هذا التزييف لا ينحصر في الحوادث التاريخية ، في اختيارها ووصفها ، بل يمارس ايضا تأثيرا مشوّوما على طرائقية العلوم الاجتماعية والتاريخية ، يعدي كل الفكر الاجتماعي والتاريخي الالمانى . باختصار ، لئن كانت محاولة تصور المجتمع والتاريخ تحت هيئة العقالة (هيفل) لا تزال قائمة في حقبة ما قبل ٤٨ ، فان موجة جديدة من اللاعقلانية انتشرت بعد ٤٨ . هذا التيار ، الذي كان سابقا قد بسط بشكل واسع على يد الرومانطيين ، لم يصبح الاتجاه المسيطر الا بعد هزيمة نوار ٤٨ . لن نعن هنا بتعريف سماته الطرائقية والعلمية (سوف نرى ان للاعقلانية الطور الامبريالي ، لئن كانت تتصل باللاعقلانية الاولى بروابط عديدة ، الا انها تاتي بشيء ما جديد جذريا) بقدر ما سنهتم بالبحث عن جذوره في الحياة الاجتماعية والسياسية لالمانيا .

العلة المركزية هي ، بعد كما قبل ٤٨ ، ذهنية الخضوع التي هي ذهنية الالمانى المتوسط ، كما هي ايضا ذهنية اكبر مثقفي هذا البلد . لقد راينا ان التحولات الكبيرة التي وسمت بداية الازمنة الحديثة والتي اسست التطور



الديمقراطي في الغرب انتهت في ألمانيا الى إقامة طغيانات تافهة لمدة قرون ، بينما الإصلاح الديني كان ييسط ايدولوجيا خضوع للسلطة . لا قتالات ١٨١٣ ضد نابليون ولا ١٨٤٨ غيرت في ذلك شيئا جوهريا . فضلا عن ذلك ، بما ان الوحدة القومية لم تفتح بثورة ، بل فرضت من فوق ، حققت ، حسب قول الخرافة ، «بالحديد والدم» ، او بـ «رسالة آل هوهنزولرن» ، او اينسا بـ «عبقريّة بسمارك» ، فقد بقي هذا الوجه في سيكولوجيا واخلاق الالمان ان صح القول بلا تغيير . لقد حلت مدن كبيرة محل المدن الصغيرة التي كانت ما تزال في احيان كثيرة وسطوية ، حانوتيو وحرفيو وصغار مانيفاكثوريي الامس حل محلهم الراسماليون وعملاؤهم ، جرى انتقال من سياسة القرية الى السياسة العالمية ، ورغم ذلك كله لم يكسد يمسّس روح احترام وخضوع الشعب الالماني امام السلطة التي تحكمه . هسلنج Hessling ، الذي يعرضه هاينريش مان H. Mann في روايته **الخاضع** لا يتميز عن «أبطال» غوستاف فرايتاغ G. Freytag البرجوازيين الا بعدوانيته اراء الصغار وليس بتاتا بعبوديته امام الكبار . ان الوصف الذي اعطاه هوغو برويس H. Preuss في ١٩١٩ عن الشعب الالماني ، يصلح ، اذا كثف مع الظروف ، لكل القرنين التاسع عشر والعشرين : «الالمان هم بين جميع الشعوب اسهلها للحكم ... بمعنى انهم نشيطون غيورون ، اصحاب ذكاء متوسط جيد وقدرات جيدة ، مع ميل قوي الى المماحكة . في الشؤون العامة هذا الشعب ليس عنده لا عادة ولا رغبة العمل حسب مبادرته او ضد السلطة ، لذا فهو يدع نفسه ينظم بشكل جيد جدا ، وتحت قيادة السلطة ، يبدو يعمل وكأنه ينفذ ارادته الجماعية ذاتها . هذه السهولة في الانتظام ، مرتبطة بقدراته الممتازة ، تجعل من هذا الشعب بالحقيقة مادة لا مثيل لها لتنظيم طرازه الناجز هو الجيش» .

ذاك هو النبع المباشر ، الذاتي ، للاعقلانية الالمانية في الطور ما قبل الامبريالي . في حين ان شعوب الغرب الديمقراطية تعتبر - وهذه نظرة اجمالية عريضة بطبيعة الحال - ان الدولة ، سياسة الحكومة ، الخ ... هي بقدر واسع فسي صنعها ، تطلب اذا ان يكون هذا كله معقولا وان يعكس عقلا ذاته ، نلاحظ من ألمانيا - بنظرة اجمالية عريضة هنا ايضا ! - موقفا معاكسا تماما . ان مسلمة المؤرخين الالمان «البشر هم الذين يصنعون التاريخ» ليست سوى القفا الطرائقي للافكار التي تقرها البروقراطية البروسية حول «ما يمكن ان يكون من فهم عند فرد صالح من رعايا الامير» او ايضا قفا البيان الذي أعقب معركة يينا Iéna : «الهدوء اول واجبات المواطن» . في هذه وتلك من الحالات ، «السلطة» وحدها تفعل وهي لا تستوحي سوى رؤية حدسية لوقائع هي بذاتها لاعقلانية . الانسان العادي ، «رجل الجمهور» ، «التابع الوفي» ، اداة بلا ارادة خاصة ، او موضوع ، او مشاهد يشاهد باعجاب اعمالا لا يقوم بها سوى اولئك الذين تعينهم رسالتهم لهذه الاعمال . «الواقعية السياسية» العارية عن كل رادع لدى بسمارك ، والنجاحات التي عرفتھا ، على الاقل حتى ١٨٧١ ، اسهمت اسهاما واسعا في تكوين هذه اللاعقلانية . عقمها اللاحق والاخفاقات التي عرفتھا قدمت إما بوصفها نتائج

«مأساة» لاعقلانية ، او بوصفها ثمار استخدام «عبقري» لمواقف صعبة . اما حقبة الامبريالية العدوانية والكشوفة ، في ظل غليوم الثاني ، فان المعجبين بها يفسرونها بـ «شخصية الامبراطور العبقري» ، وخصومها بأن بسمارك لم يعقبه خلفاء على قياسه . هذه الاتجاهات ، التي انبسطت على نطاق واسع في كتب التاريخ الالمانية ، عززها الصحافيون خادمو الاوساط التي كانت تشعر بأنها مهددة من قبل برلثة المانيا والتي كانت تقدم ايضا بوصفه وحده موافقا للشعب الالمانسي «النظام الشخصي» لال هوهنسولرن ، اي حكم البروقراطية ، المدنية والعسكرية، الذي لا رقابة عليه . من الواضح انه لئن استطاعت مثل هذه التصورات ان تنتشر على نطاق واسع فهذا مرده الى حد كبير الى الكيفية التي بها تأسست الامبراطورية الجديدة .

توجد علاقة وثيقة بين هذا التاريخ السياسي والنضال الذي قاده المؤرخون الالمان ضد فكرة تقدم عقلي للتاريخ . نعلم جيدا ان هذا الكفاح يرى في كل مكان وانه يظهر بالضرورة في الوقت الذي فيه تنحدر الراسمالية وتغدو بذلك ، في نظرها ذاتة ، موضع شك . وهو لا ريب ظاهرة دولية . ولكن ما هو نوعي خاص بالتطور الالمانى هو « بيساطة » ان هذا الاتجاه يظهر هنا في وقت ابكثر بكثير وبقوة اكبر بكثير منه في اي مكان آخر . هذه الخصوصية الالمانية ، وهي ان المانيا ولدت - مع شوبنهاور ونيتشة ، ثم شبنغلر وهايديفر - مبدعي فلسفة ورؤية للعالم رجعتين جذريا، ستكون في مكان لاحق موضوع تحليل فلسفي خاص تظهر فيه ايضا عواقبها . نفحص الان اساسها الاجتماعي والتاريخي الذي يتعرف كما يلي : الوحدة المدهشة ولكن المؤسسة في الواقع ، وحدة عناصر راهنة وغير راهنة في البنية الاجتماعية التاريخية وخطوط التطور لالمانيا . طالما ظلت المانيا فكريا ، رغم تأخر اقتصادي واجتماعي جلي ، مساوية للامم الاخرى في العالم البرجوازي ، بل احتلت في بعض الميادين المرتبة الاولى ، استطاعت ان ترى ولادة الايديولوجيا التي كانت تهيم الثورة الديمقراطية ، ايديولوجيا الشعراء والمفكرين الالمان من ليسنغ Lessing الى هاينه Heine ، من كنط الى هيغل وفويرباخ . يقينا ، تلك الحقبة رات ايضا ، مع الرومانطيقية وملحقاتها ، ميلاد مثلثة لتأخر المانيا ، التي كان عليها ، دفاعا عن موقعها الخاص ، ان تعطي عن تاريخ العالم رؤية لاعقلانية وان تكافح فكرة التقدم بوصفها تصورا سطحيًا ومسطحا وكفيلا بتضليل الازدهان. في هذا الاتجاه ، شوبنهاور هو الذي سار الى المدى الابعد ، الامر الذي يفسر معا كونه ظل مجهولا قبل ٤٨ والنجاح العام الذي ناله بعد هزيمة الثورة .

---

[ ٤ غليوم الثاني حفيد غليوم الاول صعد على العرش في ١٨٨٨ ، صرف بسمارك فسي ١٨٩٠ ، انتهج سياسة عالية (مستعمرات ومناطق نفوذ ، الاسطول ، الحرب العالمية الاولى) وسقط في ١٩١٨ ] .

لحظة تأسيس الامبراطورية ، بل وائناء الحقبة التي مهدت له ، القواعد الموضوعية لهذه المسائل تتعقد . عاما بعد عام تكف المانيا عن كونها بلدا متاخرا من الوجهة الاقتصادية . اكثر من ذلك : في الطور الامبريالي ، الراسمالية الالمانية تتخطى الانكليزية ، التي كانت الى ذلك الحين الاولى في اوروبا . المانيا تصير - الى جانب الولايات المتحدة - البلد الاعلى تطورا ، الاكثر نموذجية لتطور الراسمالية . ولكن في الوقت نفسه وكما رأينا ، تبقى بنيتها الاجتماعية والسياسية متاخرة في التطور الديمقراطي (شروط الملكية الزراعية ، برلمانية واجهة ، «النظام الشخصي» للامبراطور ، بقايا الانقسام القديم الى دول ذات سيادة ) .

هكذا يجد نفسه منسوخا ، ولكن في مستوى اعلى ، التناقض الذي سجلنا وجوده في حقبة اخرى . للخروج من هذا التناقض ، كان هناك ، تجريديا ، احتمالان اثنان .

الاول هو المطالبة بأن تكون البنية الاجتماعية والسياسية لالمانيا ملائمة لدرجة تطورها الاقتصادي . هذا المطلب يمكن ان يرتدي طابعا ثوريا ، يمكن ان يعطى نفسه مهمة ان ينجز اخيرا الثورة الديمقراطية في المانيا . وهي مسألة يضعها انجلز للاشتراكية الديمقراطية في نقده لبرنامج إرفورت . الثاني هو ، من وجهة نظر امبريالية المانية حديثة حقا ومتلاحمة ، تكييف البنية الفوقية السياسية (بدون تغيير البنية الاجتماعية) مع الاشكال المختبرة للبرلمانية الغربية التي كانت لا تزال ، ازاء المانيا ، صالحة وفعالة . سوف نرى ان ذلك كان موقف ماكس فيبر Max Weber - وحده تقريبا - . وهي تشبه الى حد كاف - مع تعديل ما يجب تعديله - الجهود التي بذلها شارنهورست وغنايزناو حين كانوا يطمحون الى تطبيق التصورات العسكرية الجديدة للثورة الفرنسية في الاطار القديم لبروسيا « المصلحة » .

ولكن بما ان العلاقة التناقضية التي قامت في المانيا بين الاقتصاد والسياسة لم تكن توقف تطور الراسمالية - ذلك نتاج الحل البروسي - فقد نمت بشكل حتمي ايدولوجيا مكرسة لتبرير هذه العلاقة التناقضية بين الاقتصاد والسياسة ولتقديمها بوصفها مرحلة تطور اكثر تقدما من مرحلة الديمقراطية الغربية . من الواضح ان ايدولوجية كهذه كان عليها ان تسعى الى الارتكاز على الاعقلانية ، التي كان يمكن ان تظهر منها المفاهيم الاكثر تنوعا . ان انشاء تحليل تاريخي وفلسفي لهذه المفاهيم او فقط انشاء لائحة بها يتخطى اطار دراستنا . سنكتفي بالاشارة الى وجود بعضها . يمكن مثلا اعتبار الراسمالية «قدرا محتوما» ، سواء من اجل تهنة النفس بذلك ، او من اجل رفضه او التسليم به ، من اجل تحميلها اشارة موجبة او سالبة . الوصف الذي ينشئه ترايتشكه عن تشكّل الاتحاد الجمركي يقدم مثالا عن هذا النوع من الاعتبارات . تقدّم عندئذ الراسمالية الكبيرة الالمانية تحت مظاهر «المصير» الجميلة . وحامل المبدأ الآخر ، الاعقلاني هو ايضا ولكن بمعنى آخر ، الذي هو الدولة الالمانية ، يمكن هكذا ، بفضيلة شخص

الملك المفردة تماما - واللاعقلانية - ، ان يقلد رسالة اعطاء «القدر» الاعمى الذي تعود اليه القوى الاقتصادية معنى . آخرون سيحملون الدولة (الشكل الالمانسي للدولة) القدرة الخيرة ، واللاعقلية ، على ان تزن وزنا معاكسا لهذه العقلانية المريضة والمعتمة المتمثلة في الاقتصاد الرأسمالي الحديث . في اساس كل هذه المفهومات نجد على الدوام المجادلة ضد فكرة التقدم البرجوازية الكلية كما تنشرها الديمقراطيات الغربية والاعتراض على فكرة ان تحرير الدولة والمجتمع من الاشكال القطاعية القديمة وتكييفهما على نحو افضل فافضل مع متطلبات الرأسمالية (ولنفكره هنا بسوسيولوجيا هربرت مبنسر) يمكن ان يمثلها تقدما . على العكس تماما ، سيعتبرون ان التطور الخاص بالمانيا ذو فضيلة اعلى لان الاحتفاظ بأشكال حكم قديمة (لاعقلية) يسمح ، على حد قولهم ، بحل مسائل متنوعة ، ثقافية واخلاقية بشكل خاص ، يبقى امامها بلا جواب الفكر الاجتماعي في الفسرب العقلاني . من نافل القول ان النضال النشط ضد الاشتراكية يحتل في هذه القضية المكان الاول .

اللاعقلانية ومناهضة التقدمية تسيران بالتالي معا وتؤمنان جنباً الى جنب دفاعا ايديولوجيا فعلا عن التأخر السياسي والاجتماعي لالمانيا هي في تمام تطور رأسمالي . من الواضح ايضا ان الاسس «الفلسفية» ، التي رسمنا هنا خطوطها الاولى ، لنظريات الالمان التاريخية ، قد اثرت تأثيرا مقررًا على صنع الخرافات التي تحدثنا عنها آنفا .

ان ضعف الحركة الديمقراطية في المانيا يظهر ايضا في واقع انها لم تستطع ان تعارض هذه الحملات من التزييف الايديولوجي الكبير بشيء اسيل ، وان احدا لم يكتب تاريخا حقيقيا عن المانيا ، عن النضالات من اجل الثورة الديمقراطية ، تاريخا يمكن من مجابهة التواريخ الاخرى . كذلك لم تقدر على التعرض بهجوم فعال للاسس «الميتافيزيقية» لهذه الخرافات التاريخية . النيوكنطية ، وهي لادرية في نظرية المعرفة وكل إثيقاها الاجتماعية تركز على مصادرات ، تبينت على هذه الارض عاجزة عجز السوسيولوجيا التي كانت تستورد بين حين وآخر من الغرب . وهكذا كانت كل الشبيبة الالمانية لا تزال تنمو بلا تقليد ديمقراطي . فرائنس ميهرنغ ، وهو المؤرخ الالمانى الوحيد الذي وقف بقوة ضد صانعى الخرافات هؤلاء ، اكتسب بذلك فضلا كبيرا . ولكن جهده كذلك بقي معزولا ، ومعزولا بشكل متزايد مع سير قعود الاصلاحية في الاشتراكية - الديمقراطية . هكذا فقدت التقاليد الديمقراطية في المانيا كل جذورها . الكتاب الديمقراطيون القلائل الذين ظهروا فيما بعد بشكل معزول كانوا بوجه عام على تماس قليل مع التاريخ الالمانى ، قليل لدرجة انهم كثيرا ما اخدوا ، بلا اي ذهن نقدي ، التعارض الذي فبركته الرجعية بين الطابع «الالمانى الصميم» - على حد قولهم - لتطور بلادهم الناقص والديمقراطية معتبرة «سلعة استيراد غربية» ، او انهم لم يترددوا ، بحركة معاكسة ، في الارتباط بـ «الغرب غير - الالمانى» . الامر الذي ما كان

بإمكانه ، وضوحا ، الا أن يشدد العزلة الإيديولوجية والسياسية التي كانوا موجودين فيها في ألمانيا .

وحدها الحركة العمالية كانت تستطيع أن تكون مركز مقاومة سياسية وإيديولوجية ، كما شوهد في ١٨٤٨ - ١٨٤٩ مع **الصحيفة الرينانية الجديدة**، أو كما استطاع أن يفعل في روسيا لينين والبلاشفة . ولكن الحركة العمالية هي أيضا تأثرت بالاتجاهات العامة للتاريخ الألماني . قبل أن يكون بسمارك قد عمل الوحدة ، كان طبيعيا أن تصبح المسألة المركزية للثورة الديمقراطية في ألمانيا تفاعا شجار بين اتجاهات حركة العمال الوليدة . من جهة ، كان لاسال ومن بعده شفائتر يؤيدان الحل البروسي - البونابارتي . هنا يرى الأثر المفجع لشروط التطور غير الملائمة في التاريخ الألماني . لاسال ، وهو أول من أطلق حركة جماهيرية للطبقة العاملة بعد هزيمة ٤٨ ، تلقى ، أكثر بكثير مما يقال في تواريخ حركة العمال الألمانية ، التأثير الإيديولوجي للاتجاه البونابارتي الذي كان سائدا آنذاك . تقاربه الشخصي والسياسي مع بسمارك في السنوات الأخيرة من حياته ليس البنية خطيئة عابرة ، كما يقدم الأمر في أحيان كثيرة ، بل المآل المنطقي لكل مواقفه الفلسفية والسياسية . كان لاسال قد أخذ بالتنام والخلص عن هيكل الفكرة الرجعية المثالية ، فكرة أولية الدولة على الاقتصاد وكان يطبقها بشكل ميكانيكي على حركة تحرر البروليتاريا . وفي هذا الموقف ، كان يرفض كل أشكال حركة العمال التي يمكن ، بما أنها وليدة رغبة البروليتاريا الاستقلالية في النضال من أجل حرية ديمقراطية طبيعية تماما ، أن تسبب صدامات مع الدولة البونابارتية والبروقراطية البروسية . كان على الشغيلة أيضا ، حسب لاسال ، أن ينتظروا تحررهم الاقتصادي ، من الدولة البروسية ، أي من بسمارك . الحملة الحصرية التي قادها في سبيل الاقتراع العام وحده ، وقد أصبح المطلب المركزي ، تتخذ أيضا في هذه الشروط لونا بونابارتي ، لاسيما وأن بنية الجمعية العامة للشغيلة الألمان مع خليطها من دكتاتورية شخصية (دكتاتورية لاسال) ورجوع دوري إلى «الشعب ذي السيادة» بطريق الاستفتاء ، كان لها بشكل كاف رائحتها من بونابارت . ولقد استطاع لاسال أن يرسل إلى بسمارك انظمة «إمبراطوريته» (والكلمة من لاسال) مضيغا أنه ربما يحسده المستشار على «دستور» كهذا . وبالتالي ، فإن كون لاسال ، منطلقا من هذه الأسس ، قد ذهب حتى «الملكية الاجتماعية» ، حتى مساندة سياسة بسمارك الوحشية مساندة مباشرة ، ليس فيه ما يدهش !

فلهم ليكنشت W. Liebknecht ، الذي استطاع تحت تأثير ماركس وانجلز أن يتعرف على أخطاء لاسال وصحبه وأن ينقدها ، لم يقدر مع ذلك على البقاء في خط صحيح . كثيرا جدا ما كان يسقط تحت تأثير الاتجاهات الديمقراطية البرجوازية - الصغيرة للجنوب ولم يستطع معارضة الحل البسماركي والمدافعين عنه اللاساليين بشيء آخر سوى فيدرالية برجوازية صغيرة وديمقراطية جنوبية الإلهام ومناهضة لبروسيا ، فيها كان يخفي الخط الثوري

## والديمقراطي القديم لـ الصحيفة الرايضية الجديدة .

هذه المسألة هي ايضا سوف تشوّه ، في السير اللاحق لحركة العمال الالمانية، بتأثير الاصلاحية المتعاطف . في هذا المنظور ، ينقد انجلز بوضوح تام الاخطاء الانتهازية لبرنامج إرفورت ، ملحا بصورة خاصة على ما ينقص هذا البرنامج : مطلب كفاح عنيد من اجل ديمقراطية المانيا حقا ، من اجل انجاز التوحيد القومي بطرق ديمقراطية وتورية في حين ان الوحدة البسماركية ، الرجعية في مبدئها ، بقيت غير كاملة . بعد وفاة انجلز لن تفتأ الاصلاحية تتوطد وستبقى اكثر فاكسر خلف البرجوازية الليبرالية وتسوياتها . الكفاح الحقيقي من اجل تحويل ديمقراطي جذري لالمانيا ، من اجل دعم ايديولوجي وسياسي للحركات الثورية الديمقراطية يجد صدى يتناقض باستمرار في صفوف الاشتراكية - الديمقراطية: عزلة فرانتس ميهرنغ ، المثل المنطقي الوحيد لمثل هذه التقاليد ، ينبع في شطره الاكبر من هذه الحالة . هذه الكاريكاتور الاصلاحية للماركسية لا تنحصر في الجناح اليميني الانتهازي من الحزب ، الجناح الذي سيلذهب حتى مساندة الامبريالية الكولونيالية ، بل تصح ايضا بالنسبة لما كان يدعى «الوسط الماركسي» ، الذي استطاع بالواقع ، ومع بقائه امينا لكلامولوجيا ثورية غامضة ، ان يتكيف جيدا مع وضع الاشياء القائم في المانيا . لهذا السبب لم يكن بإمكان حركة العمال الالمانية ان تصبح مكان تجمع وقطب انجذاب القوى الديمقراطية التي كانت تظهر هنا وهناك في نظام مبعر ، ولهذا السبب لم يكن بإمكانها ان تربها وان تقودها . من جهة اخرى ، ان الاعتراض على الاتجاهات الانتهازية للاصلاحيين قاد المعارضين اليساريين في الحزب الى اتخاذ مواقف عصبوية تماما في مسائل الديمقراطية البرجوازية وبخاصة في المسألة القومية . هكذا يعثل - ولكن ثمة اسباب كبيرة اخرى - واقع ان نفوذ معارضي اليسار في الحزب - ونفوذ اتحاد سبارتاكوس اثناء الحرب - لم يصل يوما الى ما يشبه نفوذ البلاشفة في روسيا .

في هذه الشروط المانيا دخلت الطور الامبريالي . الحقيقة جلية : هذا الطور عرف نموا اقتصاديا كبيرا ، تركزا للراسمال بالغ التقدم . المانيا صارت حينئذ بطل الامبريالية في اوربا ، وفي الوقت نفسه الدولة الامبريالية الاكثر عدوانية والاكثر استعجالا لاعادة توزيع العالم . هذه السمة للامبريالية الالمانية هي نتيجة تطور الراسمالية الذي جاء متأخرا ولكنه لذلك كان اشد واقوى . حين بلغت المانيا مرتبة قوة راسمالية كبرى كان اقتسام العالم يصل الى نهايته ، بحيث لم يعد بإمكان المانيا الامبريالية امتلاك امبراطورية كولونيالية على قدر اهميتها الاقتصادية الا بطريق العدوان ، بانتزاع مستعمراتهم من الآخرين . لهذا السبب ولدت في المانيا امبريالية على نحو خاص «جائعة» ، عدوانية ، متعطشة الى الفتوحات ، مستعجلة اعادة توزيع المستعمرات ومناطق النفوذ ، وتبدو لها سالحة جنميسع الوسائل لبلوغ ذلك .

التضاد بارز بين هذه الحالة الاقتصادية وغياب النضج الديمقراطي والسياسي

الذي يمكن ملاحظته في الوقت نفسه في الشعب الألماني . هذا الغياب للنضج ليس عاملا سياسيا جوهريا فقط . ليس فقط يتيح لغيره الثاني ان يبسط بلا احتكاكات كبيرة داخل المانيا سياسته الخارجية المغامرة والخيالية ، بل يؤدي ايضا ، بالنسبة للمشكلة التي تشغلنا ، الى عواقب ايدولوجية هامة . ما من حالة توقف ابدا ، عليها ان تتطور ، نحو الامام او نحو الوراء . لما كان تقدم ديمقراطي ، للاسباب التي عرضناها ، مستحيلا بالنسبة للشعب الألماني في الحقبة الامبريالية ، لذا كان لا بد من حصول حركة تراجع جديدة . ولم تحصل بدون ان تكون على ارتباط مع الاتجاه السياسي والايدولوجي العام للطور الامبريالي ، في المستوى الدولي . هذا الاتجاه كان مناهضا للديمقراطية على نطاق واسع جدا . من جهة اخرى ، في بلدان الديمقراطية الغربية ، كان لا بد من حصول خيبة ما عند الجماهير وزعمائها الايدولوجيين امام الديمقراطية ، حين كانت تجري ملاحظة كم نحيفا كان بالواقع نفوذ الجماهير مقارنا بنفوذ الهيئات السرية لمديري البرجوازية ، حين كان يرى اي فساد تصطبج البرجوازية واية هيئات قليلة الديمقراطية ، كاللجان الانتخابية ، تعيش . بالتالي ليس بتاتا من قبيل الصدفة ظهرت ، بالضبط في البلدان الديمقراطية ، حركة نقد واسعة للديمقراطية ، حركة استطاعت ان تمتد من الاوساط الرجعية الاكثر انكشافا حتى المنظمات العمالية ، كما تبين الايدولوجيا «النقابوية» في بلدان البحر المتوسط .

الاتجاه الجوهري الصميمي في هذه الانتقادات هو بالتأكيد رومانطيكية رجعية . ولكن يجب ان لا ننسى انها يمكن ايضا ان تعبّر عن خيبة مبررة امام آثار الديمقراطية البرجوازية وربما عن حركة تقدمية نسبيا تحمل على الاعتراف بالحدود الاجتماعية لهذه الديمقراطية . يكفي ان نفكر مثلا بالوصف الساخر الذي ينشئه آنا تول فرانكس عن المساواة امام القانون الذي يحظر بجلال متساو على الفني والفقر النوم تحت الجسور ! من المفهوم ان آنا تول فرانكس حين كتب ذلك كان لا يزال بعيدا جدا عن الاشتراكية . ولكن هذا بالذات يزيد ما يقوله دلالة على الحالة الذهنية لمثقفي الغرب الطليعيين . كذلك يمكن ان نلاحظ عند برنارد شو مزيجا ذا دلالة من انتقادات صحيحة واتجاهات رجعية غامضة . الخليط الاكثر تعقيدا والذي احدث ، لفترة من الزمن ، اقوى انطباع ، هو الخليط الذي نجده عند جورج سوريل ، منظر النقابوية .

هذه الاتجاهات ، خصوصا انواعها الرجعية ، قد اثرت بشكل واسع وعميق على المثقفين الالمان في الطور الامبريالي . ولكن بانتقالها الى المانيا اتخذت محتوى اجتماعيا آخر . ففي الغرب كانت تظهر الخيبة امام ديمقراطية برجوازية تم فتحها وتحقيقها منذ زمن طويل . اما في المانيا فقد صارت عقبة امام هذا الفتح ، دعوة الى التخلي عن الكفاحات الحاسمة . هذه الاتجاهات تزوجت ايضا مع الدعاية الرسمية القديمة للعهد البسماركي حيث كان تأخر المانيا يقدم بوصفه سمة مميزة لـ «النفس الالمانية» ، سواء في السوسيولوجيا او في التاريخ . اثناء العهد البسماركي ، الدفاع المعارض لهذا النوع من النظريات الاجتماعية والتاريخية على

يد المثقفين الديمقراطيين او حتى على يد قسم من المثقفين الليبراليين ، مثل  
فيرشو Virchow او مومسن Mommsen ، ظل ضعيفا جدا ، سيء الإحكام ،  
وبلا اثر .

منتقلا هكذا الى المانيا ، ان نقد الديمقراطية الذي كان يمثل بوصفه اتجاها  
للغربيين متقدما ، انتج ، في نهاية الحساب ، بعمل دوافع تاريخية وايدولوجية  
اخرى ، استسلما امام الايدولوجيات المكرسة لإضعاف عزيمة الكفاح في سبيل  
الديمقراطية ، لنزع كل ديناميكية سياسية منه . ان مثالا اثيرا هو مثال المسع  
سوسيولوجي برجوازي ومؤرخ الماني في العهد الغليومي : ماكس فيبر . لاسباب  
وطنية كان ماكس فيبر معارضا لمنظومة غليوم التي كان يرى نزعتها الترفيسة  
وعجزها عن الارتفاع ديبلوماسيا الى مستوى الديمقراطيتين الانكليزية او الفرنسية .  
وقاده ذلك الى ان يتمنى ، بشكل متزايد الحدة ، تحويلا ديمقراطيا لالمانيا . ولكن ،  
من جهة اخرى ، بما ان فكره كان مشبعا بالانتقادات التي اكب عليها الغربيون ضد  
الديمقراطية ، لذا لم يكن يستطيع بوجه الاجمال ان يعتبر الديمقراطية ، مقارنة  
مع النظام الموجود في المانيا ، سوى «شر اقل» . نجد تناقضات مشابهة عند  
مفكرين ورجال سياسة آخرين في ذلك العصر ، وكل واحد منهم بطبيعة الحال  
بحمل الى الموقف لونه الشخصي (مثلا عند فريدريش ناومان) . من الواضح انه  
ما كان يمكن ان يبنى على مثل هذه الاسس الايدولوجية مذهب راديكالي  
لليدوقراطية البرجوازية ، وبالاخرى حزب . وراينا اناسا مثل ناومان ينتقلون من  
نقد من اليسار الى مبادئ هي تماما في اليمين والى نشاط عملي بنفس الاتجاه .  
نرى هكذا ينتشر عند المثقفين الالمان الاكثر تأثرا في العهد الغليومي شيء  
يذكر في درجة اعلى بـ «البؤس الالمانى» . عند معظمهم ، ببساطة ، ذهنية  
برجوازية صغيرة خالية من اهتمام حقيقي بالقضية العامة . من جهة ، النقد  
الغربي للديمقراطية يقود العدد الاكبر من هؤلاء المثقفين الى اعتبار تطور المانيا  
غير الديمقراطي نعمة خاصة قادت البلد الى مستوى اعلى من مستوى الديمقراطيات  
الغربية ومشاكلها . في الوقت نفسه نرى نمو وتطور ذهنية تسليم ، قوامها روح  
برجوازية صغيرة وغرور ادبي وجلافة استقرائية ، ذهنية تقود الى تحية النظام  
الموجود في المانيا تحية احترام شديد والى ثني الركبة - بعد ان يكونوا قد نقدوا ،  
بظرف وصواب في احيان كثيرة ، البرجوازيين وثقافتهم - امام البروقراطية  
الاقطاعية ونسباط منظومة غليوم ، وقد مثلن جهازها الخالي من الديمقراطية  
وبقاياها التي ما تزال نصف - اقطاعية . (نرى جيدا هذه الاتجاهات عند كاتب  
ساخر خفيف الروح مثل شترنهايم Sternheim وعند السياسي الديمقراطي  
رائنو Rathenau ) .

هذا النقد للديمقراطية البرجوازية الغربية من اليمين يحتوي بطبيعة الحال  
على عناصر من الحقيقة . بشكل خاص ، عديدة هي الوقائع الحقة التي استدعاهما  
من اجل تبيان الطابع غير الديمقراطي للديمقراطيات الغربية . ولكن بالضبط على



هذه الارضية يتبين ان وحده حق النقد الآتي من اليسار . مثال اناطول فرانس شاهد جيد ، حيث نجد عنده منذ مؤلفات الشباب ملاحظات حادة على الطابع الديمقراطي للجمهورية الثالثة . وحين تطور فرانس ، اثر قضية دريفوس ، نحو الاشتراكية ، اضحى نقده عنصرا عضويا بل العنصر المحرك في رؤيته الجديدة للمجتمع والتاريخ .

مع تعديل ما يجب تعديله ، نلاحظ اتجاها مماثلا عند توماس مان . الوجوه الصحيحة في نقده للديمقراطية البرجوازية كانت ، في مرحلة اعتبارات رجل لاسياسي ، ما تزال غارقة في مناهضة للرأسمالية رومانطيقية ، على الطريقة الالمانية ، كانت تحوّل عمله عن معناه . ولكن حين توجه توماس مان ، في زمن جمهورية فايمار ، نحو ما سيكون افكاره الديمقراطية الحقيقية ، اوضحت ربييته امام الديمقراطية البرجوازية الغربية عنصرا ايجابيا لابداعه الادبي ، وساعدته ، مثلا ، في الجبل المسحور ، على تصميم شخصية ستمبريني Settembrini .

عند هذا الشخص ، يبقى النقد الساخر لنواقص وعيوب الديمقراطية البرجوازية العاجزة تماما عن حل معضلات المجتمع الحديث الاساسية والمشكلات الاجتماعية ، يبقى مرتبطا بواقع ان الشخص ذاته تقدمي نسبيا (وهي واقعة يبرزها المؤلف) بالمقارنة مع المصوّف المخادع قبل - الفاشستي نافتا Naphta ومع النعاس الالاسياسي لبطل الرواية ، هانس كاستورب Hans Castorp .

ان اتجاها عاما آخر للانتقادات المناهضة للديمقراطية في اوروبا الغربية هو مثلثة «كفاءة» و«معارف» و«حياد» البروقراطية ، بعبارة «ترفية» رجسال الاحزاب والبرلمان . هكذا يعمل فاغه Faguet . الطابع الرجعي لهذه الانتقادات يظهر هنا بوضوح بالغ . عمدا في بعض الاحيان وعن غير وعي في معظم الاحيان ، يصير الكتاب الذين ينشرون هذه الافكار عملاء لرأسمالية مالية امبريالية تنظّم ، بواسطة لجان صغيرة مؤلفة من رجسال ثقة مستقلين عن المصادقات الانتخابية والتغيرات الوزارية ، الدفاع عن مصالحها الخاصة ، بنجاح متواتر وبتواصل . (الامثلة كثيرة : تقاسم فعلي للسلطات داخل وزارات الخارجية، تغيرات متواترة في الوزراء مع بقاء المدراء في مكانهم) . هذه الافكار ، في المانيا لم تكن بعد عرفت الديمقراطية ، كانت تحمل تعزيزا ايدولوجيا للمقاومة الفعالة التي كانت تبديها البروقراطية البروسية والامبراطورية ، المدنية والعسكرية سواء بسواء ، ضد اية محاولة اصلاح ديمقراطي لمؤسسات الدولة . وهكذا اتخذ ديمقراطية واجهة وجه العجز ذاته . ولكن هذا العقم الجلي والمحتوم ، لا يلومونها عليه من اجل طلب مزيد من ديمقراطية بل بالعكس من اجل تجميدها اكثر وتشديد عجزها . الراسمال المالي الامبريالي يعلم ، في المانيا ، كيف يستفيد من هذه الحالة تماما كما يعلم ، في اوروبا الغربية ، كيف يستفيد من البرلمانية .

بالنسبة للتاريخ الالماني ، هذا الظرف المتلاقي يعني ان مخلفات «البسوس الالماني» تستمر في امبريالية رجعية على نحو خاص لا تأتي لازعاجها اية رقابة ديمقراطية من اي نوع كان . هذا الاتجاه كان له آثار مدمرة على نحو خاص لانه ثبت المثقف المتوسط ، وايضا المثقف المقيم في درجة عالية من التطور الروحي والخلقي ، في عبوديتهما القديمة ، معطيا اياها تكريسا ايدولوجيا جديدا . ان بقايا الحكم المطلق ، التي حافظت عليها «بونابرتية» بسمارك مع تحديثها ، تجد سندها الافضل في اخلاق وسياسة البروقراطيين : فالبروقراطي يعتبر قضية شرف ان ينفذ بتقنية لا غبار عليها تعليمات رئيسه حتى اذا كان لا يؤيد محتواها . هذه الحالة الذهنية ، التي يعرفها في البلدان ذات التقاليد الديمقراطية العريقة البروقراطيون وحدهم ، تمتد في المانيا الى اوساط اوسع بكثير . فعلا يعتبر فضيلة المانية واقع الانحناء بلا همس لاوامر السلطة ، يرى فيه علامة تفوق اجتماعي على الديمقراطيات الغربية وافكارها عن الحرية . بسمارك ، وقد اسهم فعله الشخصي والمؤسسي اسهاما قويا في تسليط العبدية التعيسة السياسية والاجتماعية لرعايا الدولات القديمة في مجموع المانيا التي باتت قوية وموحدة ، مديما بذلك عدم الرأي العام ، بسمارك نفسه استطاع بالمناسبة ان يلوم الالمان على افتقارهم لـ «الشجاعة المدنية الوطنية» . للاسباب المعروضة آنفا ، هذا الاتجاه ، في عصر غليوم ، انمى عند المثقفين بيزنطية حقيقية وفي جمهور الطبقات الوسطى التي امتلأت بغرور جديد تسطحا ذليلا .

هذا يمثل ، كما سبق ان قلنا ، تسليما فكريا غير ارادي احيانا امام مزوري التاريخ الذين كانوا منذ زمن بسمارك يمجدون وضع المانيا المتأخر . في زمن لاحق سيصيرون اكثر «ارهافا» ، اكثر «تطورا» ، وفي احيان كثيرة ، من وجهة نظر ذاتية ، معارضين . موضوعيا سيكونون معارضي عراضة ، ولكن ذلك يجعلهم يخدمون على نحو افضل اهداف الامبريالية ، ويمكن لعملهم ان يمتد حتى في الاوساط الثقافية البرجوازية الاكثر تطورا والاسرع رسيدا . هذه الظاهرة تظهر القرابة الاجتماعية القريبة التي تجمع ، في ذهنييتين متوازيتين ، الايدولوجيا الرجعية «العالية» والايدولوجيا الرجعية «المبتدلة» . التوازي نفسه ، التوافق نفسه ، كان موجودا فيما سبق بين بوذية شوبنهاور نصيرة السكينة والراحة وبلادة قلب البرجوازيين الصغار بعد هزيمة ١٨٤٨ ، او بين نيتشه المطالب بتحويل العلاقة عمال - رب عمل الى علاقات جنود - ضابط والاهداف الواضحة المحددة لكبار القادة الراسماليين والعسكريين في العصر الامبريالي . هذا التوازي ، بالطبع ، لا ينفي الانحرافات في المستوى الفكري . بالعكس ، بل هنا النقطة التي تهمننا . لا لان هذا المستوى عال ، بل لانه بما هو عال يوسع دائرة الفعل الاجتماعي للافكار الرجعية ، بل لان تيارات كتلك التي تحدثنا عنها يمكن ان تصيب اوساطا فيها لا تصادف الادوات الفكرية «الطبيعية» للرجعية ولغتها «اليومية» سوى الازدراء . فقط العواقب الاجتماعية الاخيرة - وهي هنا من جديد مشؤومة لتاريخ

المانيا والروح الالماني - هي ما يعيدنا الى تيار الرجعية الكبير المشترك . حين ،  
مثلا ، في بداية الحرب العالمية الاولى ، يقدم ي.م. بلنجه I.M. Plenge  
«افكار ١٩١٤» التي ألفها باعتبارها متفوقة و«المانية» ويمارض بها افكار ١٧٨٩ ،  
يمكن القول ان قسما كبيرا من خيرة مثقفي المانيا قد انتكس الى مستوى التاريخ  
الدعائي على طريقة ترايتشكه . كراسات بداية الحرب تعطي امثلة غليظة خشنة عن  
هذا الغياب للمبادئ ، عن هذا التدهور في المستوى الفكري والخلقي . كي لا  
نذكر سوى مثال واحد ، كاشف جدا ، لتذكر التعارض الذي اقامه فرنر زومبارت  
Werner Sombart بين «الابطال» الذين هم الالمان و«سمانة» الديمقراطية  
الانكليزية .

ان انهيار نظام غليوم بعد الحرب العالمية الاولى الامبريالية وتأسيس جمهورية  
فايمار لم يكن لهما هما ايضا نتائج جذرية فيما يتصل بالتحول الديمقراطي لالمانيا  
وبتجذر الاتجاهات الديمقراطية في جماهير واسعة ، خارج الطبقة البروليتارية  
الواعية . في المقام الاول ، كان مجيء الديمقراطية السياسية نتيجة عمل القوى  
الشعبية اقل مما كان نتاج انهيار عسكري . كانت اوساط برجوازية المانية واسعة  
مضطرة الى قبول الجمهورية والديمقراطية مع الهزيمة ، واوساط اخرى كانت  
تأمل من ذلك بمكاسب في السياسة الخارجية ، بشروط للسلام افضل ، بفضل  
الرئيس ويلسون . (هنا يظهر فرق عميق مع الجمهورية الديمقراطية الروسية  
لعام ١٩١٧ . في روسيا ، كانت جماهير برجوازية صغيرة وفلاحية واسعة من  
البداية ديمقراطية وجمهورية عن تصميم ، علما بأنه في البرجوازية الكبيرة ظهرت  
حالة ذهنية تشبه الى حد كاف حالة البرجوازية الالمانية وأنه من جهة اخرى خان  
قادة الديمقراطية البرجوازية الصغيرة والفلاحية هذه الديمقراطية في سلوكهم .  
الانشقاقات الحاصلة ، مثلا عند الاشتراكيين - الثوريين تبين وجود هذه  
التيارات الديمقراطية في الجماهير البرجوازية الصغيرة والفلاحية) . من جديد  
اظهر التأخر الالماني آثاره . ما ان انفجرت ثورة ١٩١٨ الديمقراطية البرجوازية  
حتى ظهرت البروليتاريا القوة الاجتماعية المقررة . ولكن يحكم آثار الاصلاحية  
وآثار الضعف الايديولوجي والتنظيمي للجناح اليساري في حركة العمال ، لم تكن  
في مستوى العضلات التي كان يطرحها تجدد لالمانيا . لذا فان الديمقراطية  
البرجوازية لم تكن جوهريا سوى اتحاد كل القوى البرجوازية ضد الخطر الداهم  
لثورة بروليتارية كما كان انجلز قد تنبأ من قبل . السابقة القرية تماما ، الثورة  
الروسية ١٩١٧ ، اظهرت آثارها بقوة كبيرة ليس فقط على البرجوازية ذاتها ، بل  
على الجناح الاصلاحى في حركة العمال . فهو ليس فقط اعطى دعما غير مشروط  
لتحالف الديمقراطيين البرجوازيين ضد البروليتاريا ، بل كان نفس وبسورة  
هذا الحلف .

لذا فقد كانت جمهورية فايمار جوهريا جمهورية بلا جمهوريين ، ديمقراطية  
بلا ديمقراطيين ، تماما كما كانت - في ظروف تاريخية مختلفة - الجمهورية  
الفرنسية بين ١٨٤٨ و ١٨٥١ . بالتحالف مع الاصلاحيين ، لم تسع الاحزاب

البرجوازية اليسارية الى صنع ديمقراطية ثورية ، بل كانت - مع احتفاظها بالجمهورية والديمقراطية كشعارات - جوهريا «احزاب نظام» . بالواقع جهدت لكي تمس أقل ما يمكن البنية الاجتماعية لالمانيا غليوم ، حيث تركت جسم الضباط الارستقراطي ، البروقراطية القديمة ، معظم الدول [الولايات] القديمة ، الملكيات الزراعية الكبيرة ، الخ ... . في هذه الشروط يجب ان لا نعتبر بمثابة معجزة كون جماهير شعبية بلا تربية ولا تقاليد ديمقراطية حية ، كما راينا ، قد خيبت من قبل الديمقراطية بسرعة كبيرة وتحولت عنها بسرعة . هذه الحركة عجتها وشدها صلح فرساي الامبريالي ، المفروض على جمهورية فايمار ، اعمق اذلال عرفته المانيا منذ نابوليون . للجماهير الشعبية المحرومة من التربية الديمقراطية ظهر صلح فرساي محض اداة تنفيذ لهذا الامتهان القومي الذي هو في تضاد مع عصور العظمة والتوسع التي ترتبط بها ذكريات ملكية مناهضة للديمقراطية والبروسية ، فريدريك الثاني وبلوشر Blücher و مولتكه Moltke . هنا موقع ان نلاحظ مرة اخرى ان تاريخ المانيا يتضاد مع تاريخ فرنسا او انكلترا حيث الحقب الثورية والديمقراطية - كرمويل ، ١٧٨٩ - كانت حقب انطلاق قومي اعلى . الظروف التي فيها ولدت جمهورية فايمار تثبت التصور القديم عن تطور مناهض للديمقراطية «المانني نوعي» ، مطابق وحده لـ «النفس الالمانية» وتعطي الخرافة التي تربط فكرة العظمة الالمانية بالعداء للديمقراطية مظهر تسوينغ . الفلاسفة والمؤرخون والصحافيون الرجعيون لم يقصروا في استخدام هذه الحالة ، التي لم يستطع الجناح اليساري من البرجوازية ومثقفوه ان يجابهوها بشيء مجدر فعال .

راينا هكذا ، مع سير دوام جمهورية فايمار ، يتوطد في اوساط واسعة من الجماهير البرجوازية والبرجوازية الصغيرة الحكم المسبق القديم الذي كان يجعل الديمقراطية «سلعة مستوردة من الغرب» ، جسما غريبا ضارا يتوجب على الامة ان تصفيه اذا كانت تريد الشفاء . بحكم افتقادهم الى التقاليد ، ذهب كثير من الديمقراطيين المقتنعين بصدق الى جعل هذا الطابع الغربي المحض للديمقراطية - على حد الزعم - اساس وجوه دعائتهم : وضعوا في الصدارة بلباقة لا تعادلها في القلة سوى المهارة مناهضتهم للجرمانية وحماسهم للغرب ، معطين بذلك - بصورة لاإرادية تماما - اسلحة للرجعية . (يمكن ملاحظة هذا الاتجاه بشكل خاص في دائرة «النبر العالي» «Weltbühne» القديم) . يجب ان نضيف الى ذلك الموقف العدمي النيهيلستي الذي اتخذه العديد من المثقفين البرجوازيين الراديكاليين امام الامتهان القومي (السلامية الكاملة) ، وهذه العدمية ، تحت اشكال اخرى ، نفدت ايضا في صف العناصر الراديكالية من حركة العمال . (هذا الاتجاه الاخير كان قويا جدا بين «الاشتراكيين المستقلين» . في بداية تاريخه ، لم يكن الحزب الشيوعي الالمانى ، تحت تأثير اخطاء روزا لوكسمبورغ الايديولوجية ، خاليا من هذه العدمية القومية ، وهذه مرحلة لم يمكنه من تجاوزها الا مثال

الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي وخصوصا النظرية الستالينية فسي  
المسألة القومية) .

بيد ان محاولات اعادة آل هوهنزولرن المكشوفة أخفقت ، مثلا بوتش كاب  
Kapp في سنة ١٩٢٠ . وحزب الاعادة ، حزب «القوميين - الالمان» ، لم  
يستطع ابدا ان يصير حزبا جماهيريا كبيرا ، علما بأن رجاله استطاعوا الاحتفاظ  
بأغلب المناصب - المفاتيح التي كانوا يمسكون بها في الادارة والجيش بفضل اتجاه  
جمهورية فايمار المناهض للثورة والمناهض للبروليتاريا . فقط بعد أزمة ١٩٢٩  
الكبرى ، التي شددت خيبات جماهير بالغة الاتساع ، توصلت الرجعية الى تأمين  
قاعدة شعبية لها في شكل «الحزب القومي - الاشتراكي للشغيلة الالمان» ، اي  
الفاشية الهتلرية .

من المهم اذا ان نخط في مستوى هذه الاعتبارات التمهيدية وصفا للعلائم  
الاجتماعية والمبادئ الايديولوجية التي جعلت ممكنة في المانيا انتصارا للفاشية  
سريعا بشكل مخجل ونجاحاته الاكثر دواما والاكثر مدعاة للخجل ايضا . ومن  
المهم كذلك ان نبين بايجاز كيف خرجت الفاشستية من التاريخ الالمانى بموجب نوع  
من ضرورة ، ان نبين ايضا في ماذا كان لها صفات جديدة نوعية ، دون ان ننسى  
ان هذا الجديد لم يكن سوى تشديد في الكيف لاتجاهات موجودة سابقا .  
لقد رأينا ان جمهورية فايمار ، بحكم شروط ولادتها ، والوسائل الاجتماعية  
لدفاعها (ضد اليسار ! ) ، وتوطدها ونموها ، كانت جمهورية بلا جمهوريين  
وديمقراطية بلا ديمقراطيين . حماس الجماهير الاول كان قصير الامد . تلاشى مع  
الامل في صلح «ويلسوني» ومع الامل الاخرى التي ولدتها منظورات «التشريك» .  
بخاصة ، عند العمال اليساريين ، ذوي ذهنية ثورية ، ترسخ بسرعة كبيرة موقف  
عدائي لمنظومة فايمار ، زاده خطورة اغتيال اعظم أبطال الحركة العمالية الثورية  
الجديدة : كارل ليبكنشت و روزا لوكسمبورغ . من جهة اخرى ، كما رأينا ، ان  
انصار اعادة آل هوهنزولرن ، رجعيي السنوات الاولى ، الذين كان ضعفهم يحول  
بينهم وبين التصدي للاتاحة بالنظام على نحو راسخ ، لم يصيروا ذات يوم حركة  
جماهيرية . نظام آل هوهنسولرن لم يكن له ذات يوم قاعدة شعبية واسعة .  
وليس ذلك بثاتا نتاج مصادفة . فقد كان شكل الرجعية القديم ، على المكشوف ،  
نظام سلطة «صارمة» ، وطالما دام آل هوهنزولرن وطالما كانت - او ظهرت -  
سلطتهم متينة ، امكن بسهولة ابقاء القسم الاكبر من السكان في ولاء متحمس .  
ولكن بعد انهيار ١٩١٨ ، حين اقيمت «سلطة» جديدة وقليلة الشعبية ، حين لم  
يعد بتصريف الرجعية الا وسائل ضربة مسلحة او ، في البداية ، المعارضة المعلنة ،  
ظهر ان الرجعية القديمة لا تستطيع ان تعتمد في الجماهير الا على قاعدة بالغة  
الضعف كما وكيفا .

ان ضعف خصومها ، في اليسار وفي اليمين ، اتاح البقاء لجمهورية فايمار .  
عاشت وجودا هشا ، لئمه تنازلات للرجعية لا تنقطع . طالما ظلت المانيا عاجزة عن  
رفض معاهدة فرساي بشكل صريح ، عرفت ايضا الضغوط الاتية من الخارج

التي كانت تشن مكايد السياسة الخارجية للامبرياليين الالمان . ولكن الاطاحة بالجمهورية كان يستلزم شروطا جديدة .

ظهر احد هذه الشروط حين حصل ، داخل الرجعية بالذات ، انزلاق لمركز الثقل من طبقة الى الطبقة الاخرى ، بواقع انه منذ هزيمة ١٩١٨ كان الراسماليون الاحتكاريون قد صاروا مرتبها القائدة . تلك نهاية تطور بدا منذ زمن طويل ولكنها تحمل بذاتها عنصرا جديدا . من البداية ، في ١٨٤٨ ، حين كانوا يمثلون الراسمالية الاكثر تطورا في المانيا ذلك العصر ، لعب صناعيو رينانيا الكبار ، رغم انهم كانوا في غالبيتهم ليبراليين ، وبالتالي اعضاء في المعارضة ، لعبوا دورا كبيرا في سحق الثورة وفي توطيد نظام مناهض للديمقراطية . «محاولاتهم التوفيقية» اعطت القوى الملكية والمناهضة للديمقراطية مهلة ثمينة في الوقت الذي كانت فيه تصعد الموجة الثورية . بفضل لعب «معارضتهم» الدائمة الولاء والبالغة الشككية ، ساهموا في البرلمان في تخريب نظام حركة الدفاع الديمقراطي ضد الرد الذي كانت تهينه رجعية آل هوهنزلرن . في ظل بسمارك وظل غليوم الثاني ، نرى ينمو ، بنتيجة انطلاق سريع للراسمالية ، النفوذ الذي يمارسه كبار البرجوازيين على الخط السياسي للحكومة . ولكن هذا النفوذ يظل بالاحرى في الكواليس . رسميا تبقى القيادة السياسية - فيما عدا استثناءات ، مثلا درنبرغ Dernburg - في نفس الايدي ، المتعوسة منذ زمن بعيد في السلطة ، ومن هذه الناحية تمثل طريقة غليوم الثاني في الحكومة ، في العصر الامبريالي ، نسخة عن طريقة فريدريك غليوم الرابع . حتى بعد هزيمة ١٩١٨ ، نفوذ الاحتكارات الراسمالية الذي بات مفرقا ظل في احيان كثيرة مقتنعا . كانوا يفضلون ان يختاروا ، كمنفذين ، هندنبرغ وبروننغ وشلايشر واقرائهم ، وهم شخصيات تنال شرعيتها من مراجع اخرى . تحالف الراسمال الكبير مع كبار الملاك باق ، تماما مثل التحالف مع اعيان نبلاء البروقراطية المدنية والعسكرية ، ولكن الاحتكارات الراسمالية لها الان الدور القيادي في جميع المسائل ، ولم تعد تكتفي ، كما في الماضي ، بانتصار اهدافها في مجموعات مشكلات اقتصادية ذات اهمية حيوية بالنسبة لمصالحها .

بيد ان هذه الحركة تواصل سيرها في وسط اجتماعي تتزايد فيه حالة الجماهير الدهنية عداا للراسمالية . لقد تابعت طبقة العاملة الالمانية بشغف حوادث ١٩١٧ في روسيا ووجدت فيها المنظر الضروري لتاريخ المانيا . الامل التي اثارها في ١٩١٨ وعود التشريك ، الخيبات التالية حين ظهر بعد سنوات قليلة ان كل هذا التيار كان يضيع في الرمال ، اللامبالاة المتزايدة لدى جماهير واسعة من الشغيلة ازاء جمهورية تقودها المونوبولات الراسمالية بصورة مكشوفة اكثر فاكثر ، الاثار المدمرة الناتجة عن البطالة الهائلة التي سببتها ازمة ١٩٢٩ ، كل شيء كان يشارك في تقوية مد مناهض للراسمالية يتخطى اتساعه كثيرا الطبقة العاملة وحدها . كان على المونوبولات الراسمالية الرجعية ان تحل معضلة جديدة :

ان تستخدم بالضبط هذا التيار المناهض للراسمالية في الجماهير لتقوية سيطرتها الخاصة ، ان تخلق بالاعتماد على هذه الحركة نظاما رجعيا من طراز جديد يؤمن فيه للراسمالية المونوبولية ، الى الابد ، دور مقرر بشكل مطلق في جميع الميادين السياسية والاجتماعية .

ليس هنا حديثنا ان نرسم ، ولو بصورة سريعة ، تاريخ المانيا السياسي اثناء هذه السنوات . ولكن كان علينا ان نرجع الى هذه العوامل السياسية والاجتماعية، حيث المذاهب الفلسفية ، حين سندرسها بالتفصيل ، ستجد مكانها الحقيقي ، مع القاعدة الاجتماعية الضرورية . اذا كانت المعضلة آنذاك تحويل تيارات ، بسـل حركات مناهضة للراسمالية حاضرة في الجماهير الى هيمنة مطلقة ، بلا كلام ، للمونوبولات الراسمالية . معضلة ثانية ، وثيقة الارتباط بالاولى ، كانت جعل استنكار الجماهير المفهوم والمسوَّغ بذاته لصالح فرساي الامبريالي يتحول الى شوفينية امبريالية عدوانية . من الواضح ان التصدي لمهمات كهذه ، ان «جمع» اتجاهات متناقضة بمثل هذا الوضوح ولو على صعيد الدبلوماسية ، انما يتطلب مذهباً لاعتقائياً بشكل جذري. يظهر ايضا بجلاء ان الاعتقالية التي كانوا يحتاجونها، والتي يرجع اعدادها بعيدا في الماضي ، والتي تكتمل في «مفهمة» العالم القومية - الاشتراكية» ، يجب ان تكون بالغة الاختلاف في الكيف عن تلك التي سرت قبل وبعد ١٨٤٨ . بطبيعة الحال ، البرجوازية الالمانية ظهرت بين الحربين العالميتين شديدة القابلية لتلقي الاعتقالية لانها كانت قد «تربّت» على يد الاعتقاليين القدامى ، «تربية» لم يكن دورها تافها . ولكن كي نفهم باي زخم استطاع اللون الاعتقالي الجديد ، الفاشية ، الاستيلاء على الجماهير وكي نقبض على القواعد الاجتماعية للظاهرة ، علينا ان نذكر ببعض المعطيات الاجتماعية والايدولوجية .

اولى هذه الظاهرات ، وتلفت الانتباه ، هي تحول الطبقة العاملة . من المقزع، بالفعل ، ان نرى جماهير واسعة استولت عليها افكار مضادة للعقل . وان شطرا هاما من الطبقة العاملة قد انضم اليها ، وان حججا ظلت الى ذلك الحين بلا اثر على الطبقة العاملة باتت تجد فيها ارضا قابلة . فعلا ، بالنسبة للجماهير ، ان مسألة العقل والاعتقالي مطروحة في حدود استعجال ، كمسألة حياتية ، وليس كمسألة نظرية (هكذا هي بالنسبة للمثقفين) . التقدم الكبير الذي حققته حركة العمال ، منظور كفاحات منتصرة من اجل حياة افضل ، من اجل الاطاحة - في مستقبل قريب - بالنظام الراسمالي ، كانا قد ساقا الطبقة العاملة الى تصور حياتها الخاصة وتطورها التاريخي الذاتي كشيء عقلي ، كنتاج فعل قانون . كل يوم من النضال ، كل مقاومة ضد الرجعية ، مثلا في زمن النضال ضد القوانين الاستثنائية (١٨٧٨ - ١٨٩٠) ، كانا قد عززا هذه الطريقة في النظر وقادا الشغيلة الى احتقار الدعاية الاعتقالية والدينية الفظة التي كانت تزاولها الرجعية .

ولكن انتصار الاصلاحية واشتراك الاصلاحيين في نظام فايمار غيرا ذلك كله. ان فكرة العقالة ذاتها وجدت نفسها لها قيمة اخرى . برنشتاين ، اذ كان يحاول تقليص وتصفية اهمية النضال الثوري في سبيل المجتمع الاشتراكي ، في سبيل

«الحالة الاخيرة» ، ناعتا هذا النضال بالطوباوية ، كان قد عارض هذه التطلمات ب «العقالة» المسطحة «الواقعية» المزعومة ، «عقالة» التسوية مع البرجوازية الليبرالية والتكيف مع المجتمع الرأسمالي . الاشتراكية - الديمقراطية فسي السلطة ، ذلك هو ، في الاقوال والافعال ، عهد السياسة «الواقعية والعاقلة» . في السنوات الاولى من الثورة ، كان ما يزال يختلط فيها وعود ديماغوجية عن تشريك قريب ، عن تحقيق للاشتراكية بطرق «معقولة» كانوا يضعونها بطيب خاطر في معارضة «روح المفامرة والجنون» للشيوعيين او ايضا «سياسة الاسوا» التي يعتمدونها . «الاستقرار النسبي» جعل ان «المعقول» - حسب - برنشتاين حكم وساد في نظرية وممارسة الاصلاحية . خط هذه السياسة «العاقلة والواقعية» ابقاه الاصلاحيون بعزيمة حديدية حتى حين جاءت الازمة الاقتصادية الكبرى . بالنسبة للجماهير كانت كلمة «عقل» تعني في الفعل العملي ان المناسب حين تخفّض الاجور ليس الاضراب بل الخضوع ، او حين يخفّض تعويض البطالة وحين يرفض لعدد متزايد من العاطلين عن العمل ، الامتناع عن التظاهر او الشروع في تحرك قوي ، او ايضا ان المناسب هو الهروب امام الاستفزازات الفاشستية الاكثر دموية ، الانسحاب بدون محاولة اظهار قوة الطبقة او حتى سيادتها على الشارع ، باختصار يجب انتهاز تلك السياسة التي وصفها ديمتروف بكلمة صحيحة : «الهروب من الخطر بحيث لا نزعج الوحش» .

بالواقع ، «العقل» - حسب - الاصلاحيين ليس فقط اهلك طاقة مقاومة الطبقة العاملة في المارك ضد الرأسمالية الامبريالية ، ضد الفاشية التي كانت تستعد للاستيلاء على السلطة ، بل ضرب واهلك ايضا الاقتناع ، القديم ، بعقالة التطور التاريخي الذي يقود ، بكفاحات حسنة التوجيه ، الى تحسين الحياة اليومية للطبقة العاملة ويقود في نهاية الحساب الى تحررها الكامل . الدعاية التي كان الاصلاحيون يقومون بها ضد الاتحاد السوفياتي عززت ايضا هذه الحركة : الم يكونوا يزعمون ان بطولة الطبقة العاملة الروسية لا جدوى فيها ، مضادة لغاياتها ولا نتائج لها ؟

كان لهذا التطور مفاعيل متنوعة داخل الطبقة العاملة . فقد تحولت طليعة هامة نسبيا عن الاصلاحية لتعود الى التقاليد القديمة للماركسية ولتنميتها فسي شكلها الجديد ، الملائم للعصر الامبريالي ، وهو اللينينية . وظلت مرتبة واسعة مجمدة في مستوى السياسة «الواقعية والعاقلة» وصارت بالواقع عاجزة عن مكافحة الفاشية . وكان هناك ايضا جمهور كبير نسبيا من الشغيلة ، من الشباب بخاصة ، قادهم نفاذ صبرهم المتولد من اليأس الناجم عن الازمة الى الشك فسي العقل وفي ايمانهم السابق بالعقالة الثورية للضرورة التاريخية ، بالارتباط الصمبمي والتصاحب الماهوي للثورة والعقل . هذه الشريحة من الشغيلة الذين كانوا تلقوا تربية الاصلاحيين النظرية والعملية وجدت نفسها هكذا جاهزة ، ازاء الازمة ، لاستقبال الاتجاهات الحديثة للاعتلائية ، ازدراء العقل والعلم ، والاستسلام



للإيمان بالمعجزات والاساطير .

هذا لا يعني البتة ان هؤلاء الشغيلة الشبان ، وقد خيَّبوا بشكسل مرير ، صاروا لذلك قراء معجبين لنيثشه وشبنغلر . ولكن بالنسبة للجماهير ، التعارض عقل - عاطفة كان يبدو متولدا من الحياة نفسها ، الامر الذي كان لا بد ان يجعلهم قابلي التاثر بكل مذهب مناهض للعقل .

المثقفون والبرجوازية الصغيرة عرفوا تحولا من نوع آخر ، ولكن نتيجه كانت ، ايضا ، جعلهم في متناول اللاعقلانية الفاشستية : اليأس وقد صار ظاهرة جماهيرية و ، على ارتباط وثيق بهذا اليأس ، سرعة التصديق ، انتظار معجزات منقذة . ان موجة اليأس التي غمرت ألمانيا كانت بالتأكيد وقبل اي شيء نتيجة الهزيمة وصلح فرساي وضياع كل منظور سياسي وقومي في اوساط كانت ، بوعي او بدونه ، قد آمنت بانتصار الامبريالية الألمانية . النجاح الهائل الذي احرزه شبنغلر ، وهو اوسع بكثير من دائرة الدين يهتمون بالفلسفة ، كان اشارة كاشفة عن هذه الحالة الذهنية التي لم تفعل خيبات طور جمهورية فايمار (خيبيات محسوسة في اليمين ، حيث كانوا ياملون في اعادة العهد السابق ، وايضا في اوساط اليسار التي كانت تعول بالاحرى على تجديد ديمقراطي بل اشتراكي لالمانيا) سوى تعزيزها . بلغت شدتها الاقوى لحظة الازمة الاقتصادية الكبرى لعام ١٩٢٩ . فاسسها الموضوعية هي اذا ذات طبيعة اقتصادية وسياسية واجتماعية . مع ذلك ، حين نلاحظ بأي زخم واية سهولة تعممت هذه الحالة ، لا يسعنا الا ان نعترف بان الافكار المسوطة في الحقبة التي سبقت الحرب العالمية الاولى قد لعبت في هذه القضية دورا كبيرا . وهذا يصح في الوجهين السالب والوجب على حد سواء . الاثر السلبي هو مفعول التربية التي تلقاها الالمان في الافكار القديمة ، افكار الخضوع للسلطة . هذه التربية كانت قد دمرت (وهذا بالغ الاهمية) كل حس بالاستقلال والتضامن الاجتماعي . الالمانى المتوسط ، مهما بلغت قدرته ومهارته في اختصاصه - الذي يمكن ان يكون الفن او الفلسفة - ، كان قد روض على ان ينتظر «من فوق» ، اي من «الرؤساء الموصوفين» في الجيش او السياسة او العلم ، القرارات الهامة ، حتى القرارات المتصلة بوجوده ذاته ، ولم يفكر قط في ان المواقف التي يقفها شخصا في مناقشات سياسية او اقتصادية او سواها يمكن ان يكون لها اي تاثير . لهذا فقد وجد نفسه بعد انهيار آل هوهنزولرن ونظامهم ضائعا مختلعا ونقل رجاءه على «الرؤساء المختبرين القدامى» او على «جيل الرؤساء الجديد» . حين اصبح افلاس المنظومة الجديدة جليا ، سقط الالمانى المتوسط في يأس جذري . ولكن هذا اليأس ، الذي كان يتوأكب مع انتظار «زعيم جديد» ، لم يولد قط - على الاقل عند العدد الاكبر - فكرة ان يحلل الموقف شخصا وان يفعل هو بنفسه . المفعول السلبي هو مفعول الاتجاهات اللاأدرية والتشاؤمية في الفلسفة التي سهلت خداع الجماهير من قبل الفلاسفة . سنحلل في مكان لاحق هذه الاتجاهات بالتفصيل . لنذكر فقط هذه السممة المشتركة : التشاؤم واليأس يؤلفان الموقف الطبيعي السوي للانسان امام المشكلات

الراهنة . هذا بالنسبة لـ «النخبة» . أما الشعب فيحق له ان يؤمن بالتقدم ،  
تفاؤله بلا قيمة ، «بلا اعتراف» ، «شارد» ، هكذا كان يعلن شوبنهاور منذ ايامه .  
ذلك هو سير الفكر الالماني في الطور الامبريالي الذاهب من نيتشه الى شبنغلر  
وفيما بعد ، في عهد فايمار ، من شبنغلر الى الفاشية . نحن الدين نلجّ على  
الاعداد الايديولوجي المتمثل في الفلسفة الالمانية منذ شوبنهاور ونيتشه ، الا يمكن  
الاعتراض علينا والقول بأن تلك مذاهب باطنية ، لم تخرج قط من وسط ضيق ؟  
والحال ، نعتقد انه يجب الاحتراس من تقدير يقلل الاثر الواسع جدا ، ولكن غير  
المباشر والحاصل تحت الارض ، الذي كان للايديولوجيات الرجعية حسب الموضة  
الجديدة ، كما حللنا هذه الايديولوجيات . هذا المفعول لا ينحصر في التأثير  
المباشر للكتب على الدين يقرؤونها ، علما بأنه يجب ملاحظة ان مؤلفات شوبنهاور  
ونيتشه قد أصدرت بعشرات الالوف من النسخ . بالجامعات والمحاضرات  
والصحافة ، اصاب هذه الايديولوجيات اوسع الجماهير ، في شكل فظ بالتأكيد،  
ولكنه كان يبرز اكثر مما كان يضعف محتواها الرجعي وتشاؤمها اللاعقلاني  
(فهو في الافكار الجوهرية تضع اقل ما يمكن من الفوارق الدقيقة) . الجماهير  
تركت نفسها تسمم تسمما عميقا بهذه الايديولوجيات دون ان تكون ادركت يوما  
اصلها . تحويل الفرائز البربري الذي يبسطه نيتشه ، فلسفته الحيوية ،  
«تشاؤمه البطولي» ، كانت نتاجات حتمية للطور الامبريالي ، وتسارع السيورة  
التي اثارها كان ممكنا ان يفعل مفاعيله عند الوف الرجال الذين لم يعرفوا  
حتى اسمه .

الا ان هذا كله ما كان بوسعه الا ان يشدد قابلية التأثير بفلسفة اللياس . ان ما  
يميز الحالة الروحية الجديدة عن الاتجاهات المشابهة الاقدم منها هو مفعول الوضع  
الالماني بين الحربين العالميتين . الفرق الابرز بين ما قبل الحرب وما بعدها كان لا  
ريب الاهتزاز القوي ، ثم فيما بعد الضياع الكامل تقريبا لشعور «الطمانينة» ،  
الاجتماعية والفردية ، في الطبقات الوسطى وبالدرجة الاولى عند المثقفين . حين،  
قبل الحرب الاولى الامبريالية ، كان المرء متشائما ، حين كان لا يؤمن بمستقبل  
الحضارة ، كان هذا الامر يحتفظ بطابع نظرائي تأملي مطمئن ، لا صلة له بعمل  
ممكّن . بما ان كل واحد كان يحس وجوده المادي والاجتماعي كما وجوده الفكري  
والشخصي مؤمّنين تماما ، فان المواقف الفلسفية كان يمكن ان تظل محض نظرية  
وان لا تؤثر بتاتا في سلوك او اخلاق الذين كانوا يعتنقونها . مع زوال «الامن»  
في عالم فيه الوجود المادي والمعنوي كان يبدو مهددا يوما ، اتخذ التشاؤم  
اللاعقلاني معنى اكثر عيانية . لا نعني انه من الان تترجمت الفلسفة مباشرة في  
أفعال ، ولكننا نقصد ، من جهة ، انها وجدت مصدرها الفردي في الخطر الذي  
كان يهدد وجود كل واحد (وليس بعد الان في تأمل حالة موضوعية للثقافة) ، ومن  
جهة اخرى ، انهم طرحوا الان على الفلسفة مطالب عملية ، حتى ولو في الشكل  
الذي قوامه ان تستنتج «أونتولوجيا» من بنية العالم استحالة العمل .

على أي حال ، انكشفت الاشكال القديمة للاعتقالية عن كونها عاجزة عن  
الاجابة على الاسئلة الجديدة . بهذا الصدد يجب ان نلاحظ - سنعود الى ذلك  
مرارا - ان الديماغوجيا الفاشستية ، حتى وان استعارت الكثير ، شكلا ومحتوى  
على حد سواء ، من الايديولوجيا الرجعية - طراز قديم ، كانت تجد نفسها  
بالضرورة مسافة الى الاستنجد بالطرق الجديدة للفلاسفة ، المولودة في الطور  
الامبريالي ، كي تنزع عن الطرق القديمة كل ما كان لها من «صميمي» او  
«سريري» او كل طابعها من «فكرية عالية» ، والباقي مكرس لإعلاء الشعب بفظاظة  
وعزمية . هتلر و روزنبرغ نقلا الى الشارع كل ما سبق ان قيل عن التشاؤم  
اللاعقلي ، من نبشته ودلتاي الى هايدغر و ياسبرس ، في كراسي الجامعات  
والمقاهي الادبية والصالونات . سيكون لنا فرصة ان نرى ان محتوى وطريقة هؤلاء  
الفلاسفة قد عاشا واستمرا ، من حيث الجوهر ، رغم - او ربما بفضل - الابتدال  
الديماغوجي الذي الحقته بهما «المفهمة القومية - الاشتراكية للعالم» . نقطة ضرب  
هذه «المفهمة» في سيكولوجيا الجماهير كانت بالضبط هي اليأس الذي تحدثنا  
عنه ، سرعة التصديق الناتجة عنه ، انتظار المعجزة الذي كانت تعيش عليه  
الجماهير ، ويعيش عليه ، بالمناسبة ، المثقفون الاكثر ثقافة . اما ان اليأس كان عربة  
القومية - الاشتراكية في جماهير السكان الواسعة فهذا امر مبرهن : ليس فقط  
مع الازمة الاقتصادية الكبرى لعام ١٩٢٩ دخلت فعلا في الجماهير ، في تلك  
اللحظة التي فيها اليأس ، الذي كان في البداية فلسفيا فقط ، اتخذ تدريجيا  
اشكالا اجتماعية اكثر عيانية الى ان لم يعد سوى انعكاس التهديد المعلق فوق وجود  
الفرد ؟ الاتجاه الى العياني ، الذي تحدثنا عنه ، شدد ايضا وضع هذا اليأس  
الفلسفي في خدمة سياسة مغامرات يائسة .

هذه السياسة عرفت ان تستخدم غرائز الخضوع الدليل القديمة التي كانت  
جمهورية فايمار قد تركتها بلا اساس تقريبا . ولكن طريقة الخضوع كان يجب  
ان تعدل : كانت القضية ، ولاول مرة في تاريخ المانيا ، لا الرضوخ لسلطة  
تستمد شرعيتها من الولادة او من شكل لهذه السلطة معاد ، بل كسب الجماهير  
لانقلاب جذري ، لهذه «الثورة» التي كانت القومية - الاشتراكية ، خصوصا في  
بداياتها او في لحظات ازمتها ، تحب ان تنتسب اليها وتفتخر بها . هذا الطابع  
اللاشرعي و«الثوري» للسلطة الفاشية هو احد الاسباب التي اضطرتها الى  
الاستنجد بنماذج فكر نيتشيه اللون اكثر منها بالايديولوجيا الرجعية التقليدية .  
بالتاكيد استطاعت الديماغوجيا الفاشستية ان تتخذ وجوها متنوعة . في الوقت  
نفسه الذي ابرزت فيه طابعها «الثوري» ، حاولت الاستنجد باحترام فريدي ما  
للشرعية . وهكذا فقد استخدمت هندنبرغ اثناء فترة الانتقال ، واخذت السلطة  
بدون ان تخرق اشكال الشرعية ، الخ ، الخ ...

ولكن اليأس من حيث هو رابطة سيكو - سوسيولوجية ما كان ليكفي . توجهه  
نحو العياني ، الذي تحدثنا عنه ، يجعله بالضرورة مصحوبا بسرعة التصديق  
وبانتظار المعجزة . هذان العنصران ظهرا معا ، وليس مصادفة : كلما كان اليأس

الشخصي أعمق ، كلما كان يترجم عن الخوف من خطر يهدد وجود كل واحد ، رايانه يولد بشكل امن - عند الغالبية وفي الشروط الاجتماعية والذهنية لالمانيا آنذاك - سرعة التصديق وانتظار المعجزة . منذ شوبنهاور وخصوصا منذ نيتشه ، قوَّض التشاؤم اللاعقلاني الاقتناع بأنه يوجد عالم خارجي موضوعي وبأن معرفة هذا العالم معرفة شريفة وبصيرة هي وحدها تسمح بالخروج من الطريق المسدود الذي فيه يولد ويكبر اليأس . ان معرفة العالم تحولت الى تلويل للعالم ذي طبيعة متزايدة العسف . هذا الاتجاه الفلسفي شدد الموقف القائم على انتظار جميع القرارات من السلطة العليا ، اذ ليست المسألة بالنسبة للشريحة الاجتماعية التي نتكلم عنها هي ان تأخذ يوميا معرفة موضوعية لتسلسلات موضوعية ، بل ان تؤول قرارات ستبقى دوافعها مجهولة على الدوام . من الواضح ان امامنا هنا احد المنابع السيكو - سوسيولوجية لانتظار العجيبة : الموقف يمكن ان يكون ميثوسا منه ، «العبقري المبارك من الله» ، بسمارك او غليوم الثاني او هتلر ، «سيعرف جيدا» ايجاد حل بفضل «حدسه الخلاق» . من الواضح ايضا انه كلما كان «امن» كل فرد موضع خطر ، كلما مباشرة كان وجوده مهددا ، صارت سهولة التصديق اكبر وانتظار العجيبة اشد . ثمة هنا ضعف قديم وتقليدي للطبقة الوسطى في المانيا. نجده في فلسفة نيتشه كما نجده في مواقف أقران بوفار وبيكوشه ٥ شارببي البيرة في حواضر الاقضية الالمانية سواء بسواء .

حين نسمع السؤال المتعجب كيف كان بوسع جماهير من الشعب الالمانى كبيرة الى هذا الحد تبني الاسطورة الصببانية التي كان هتلر وروزنبرغ ناشريها ، الا نستطيع ، بالمقابل ، ورجوعا ، ان نطرح اسئلة اخرى ؟ كيف مثلا استطاع رجال المانيا الاكثر ثقافة وعلماء ان يؤمنوا بـ «الارادة» الاسطورية حسب شوبنهاور ، بشبوءات زاراتوسترا ، او بالاساطير التاريخية لكتاب افول الغرب ؟ ولا ياتين احد فيرد قائلا ان شوبنهاور ونيتشه كانا بمستوى فكري وفني اعلى بما لا يقاس من مستوى هتلر و روزنبرغ : ان يكون باستطاعة رجل على درجة من الثقافة ، ادبيا وفلسفيا ، تمكنه من ان يفهم على صعيد نظرية المعرفة كيف ان نيتشه اخذ وحول عناصر من شوبنهاور ، ومن ان يقدر تقدير العارفين ، من الوجهة الجمالية والسيكولوجية ، النقد النيتشبي للانحطاط ، ان يكون باستطاعة هذا الرجل ان يصدق اسطورة زاراتوسترا او اسطورة السوبرمان او «الرجوع الابدى» ، اليست هذه ظاهرة اصعب بكثير على الفهم من مشهد هذا العامل الشاب القليل الثقافة ، الذي لا حزب له او تقريبا ، المرمي في الشارع منذ نهاية زمن تدريبه ، والذي تقوده حالته الى الايمان بان هتلر سيحقق «الاشتراكية الالمانية» ؟ يمكن ان نقول في هذا الصدد ما كان ماركس يقوله عن نظريات الاقتصاد

---

[ ٥ رواية فرنسية لـ للوبير ، قصة رجلين تائهين وناشليين ... ] .

السياسي «الكلمية» : ان النظريات لم تمض من الكتب في الواقع ، بل من الواقع في الكتب . ان يكون سائدا في لحظة ما وفي بعض المراتب الاجتماعية المحددة جو من النقد الصحي والمتبصر او جو من الوسواس والتصديق اللاعقلاني وانتظار العجائب ، ذلك ليس مسألة مستوى ثقافي بل مسألة وضع اجتماعي . بالطبع ان الايديولوجيات الموجودة من قبل تلعب هنا دورا لا يمكن اهماله حسبما تشدد او تضعف الاتجاه الى النقد او الى التصديق . ولكن يجب ان لا ننسى ان فعالية او عدم فعالية اتجاه فكري ما اصلها في الواقع . فهو ينتقل من الواقع الى الكتب وليس من الكتب الى الواقع .

ان التاريخ يعلمنا ان عهود التصديق الكبير والتطير وانتظار المعجزات لا تتطابق بالضرورة مع انحدار للحضارة . على العكس تماما . هذه الاتجاهات تظاهرت منذ نهاية العصر القديم ، في الميعاد لحظتها للحضارة الاغريقية - الرومانية وحين بلغ العلم الاسكندراني توسعه الاكبر . في ذلك الزمن ، ليس فقط العبيد المحرومون من الثقافة والحرفيون الصغار الذين كانوا ناشري المسيحية استقبلوا بسهولة كبيرة الايمان بالعجوبة بل ايضا العلماء الاكثر ثقافة ، الفنانون الاشد موهبة ، مثل بلوتارك او ابوله Apuléo ، افلوطين او بورفيريوس ، تكشفوا عن نفس التصديق الوسواسي ، مع محتويات اخرى بالطبع وإلهاف فكري اكبر بكثير . العصر الوسيط يقدم مثالا آخر ، اكثر دلالة ايضا . فالازدهار الاكبر للسحر لا يتطابق بتاتا مع الحقبة الاكثر ظلاما في ذلك العصر بل مع ازمة الانتقال الكبرى بين العصر الوسيط والازمنة الحديثة ، حقبة غاليليو وكيبلي Kepler . هنا ايضا يمكن ان نلاحظ ان بعضا من اعظم عقول الزمن لم يكونوا خالين من شتى اشكال الوسواس ، فرانسيس بيكن F. Bacon ، ياكوب بوه J. Boehme ، باراسلس Paracelse ، بين آخرين .

هذه العهود من الهذيان الاجتماعي والتطير المدفوع الى اقصاه والايمان بالمعجزات لها سمة مشتركة : انها دائما فترات فيها ينحدر نظام اجتماعي قديم وثقافة عمرها قرون بينما يقترب عالم جديد من نهاية تكوّن الجنيني . ان شعور اللامتناهية المعتم الذي كان مهيمنا على الحياة الرأسمالية في سنوات الازمنة الالمانية الكبرى دفع بعيدا الى درجة اكتسب معها كيفا جديدا ، شيئا ما فريدا . لقد باتت الجماهير اكثر تحسسا به مما كانت في اي وقت مضى ، واستثمرت الفاشية هذا التقبل بلا اي رادع .

سوف نبين ونحلل الاشكال الفكرية التي استطاع ان يتخذها هذا الاستغلال الديماغوجي لحالة يائسة . عند ذلك فقط ، بفضل دراسة تحليلية عيانية ، سيكون بإمكاننا حقا ان نرى كيف ان الديماغوجيا والطغيان الفاشيين لم يمثلا سوى الانبساط الاعلى لسيروية طويلة ، كان بإمكان بداياتها ان تظهر «برئنة» (بالنسبة للطريقة الفلسفية او في اقصى احتمال بالنسبة لميتافيزيائها) ، سيروية **تخطيط العقل** .

هذه السيروية ، التي بداياتها تتطابق في الهوية مع قتال الاعادة الاقطاعية

والرومانطيقية الثورية ضد الثورة الفرنسية والتي تبلغ ذروتها ، كما رأينا ، في طور الرأسمالية الامبريالي ، ليست البتة محصورة في المانيا . لأصولها جذور اقتصادية - اجتماعية دولية كما لاشكالكها الهتلرية والمعاصرة . اذا الفلسفة اللاعقلانية هي فعلا ظاهرة دولية . مع ذلك فقد رأينا انها لم تصل في اي مكان الى القوة الشيطانية التي ابدتها في ظل هتلر وانها لم تحتل ابدا ، فيما عدا بعض الاستثناءات القليلة ، موقع السيادة ، ليس فقط القومية بل الدولية ، الذي كانت تحتله في المانيا منذ ما قبل الهتلرية . لهذا السبب كان علينا في هذا الفصل ان نكتشف وان نحلل باختصار الاتجاهات الاجتماعية والتاريخية التي جعلت من المانيا البؤرة المركزية ، هذا الوطن المختار ، لاعداء العقل .

لهذا السبب ايضا ان دراسة الحركات الفلسفية التي ستتبع سوف تنحصر في المانيا - عدا بعض الاستثناءات مثل كيركفارد او غوبينو . في المانيا ظهرت هتلرية والى هنا في المانيا وحدها . ان نحصر في المانيا دراسة اللاعقلانية ليس بالتالي ذهابا ضد الاممية بل هو بالاحرى تعزيز لها . ثمة هنا تحذير للرجال المفكرين من جميع الشعوب . هكذا سيكون كل شخص على بينة من انه لا توجد فلسفة «بريئة» او محض اكاديمية : موضوعيا ، الخطر موجود دائما وفي كل مكان ، خطر ان نرى مشغلا جديدا للحرائق يغرف في محاورات صالونات ، في اقوال «بريئة» لقهى ادبي ، في دروس او محاضرات او محاولات ، غداء نكبة هتلرية اخرى . في نهاية هذا المؤلف ، سوف ندرس الشروط الجديدة للحالة والنتائج الايدولوجية المحتواة فيها . هذه الشروط تظهر فوارق اساسية بين التمهيد الايدولوجي للحرب العالمية الثانية الامبريالية وتمهيد الثالثة . يتبين ان اللاعقلانية بوصفها كذلك ، لاسباب سيكون لنا فرصة عرضها ، لم تعد تستطيع اليوم ان تلعب الدور المقرر الذي لعبته البارحة في تنظيم الفاجعة . ولكننا سوف نستطيع ان نبين ان هذه اللاعقلانية نفسها تقدم نوعا ما الخلفية الميتافيزيقية لدعاية الحرب الجديدة او على الاقل انها تلعب فيها دورا غير قليل . التحذير الذي كنا نتحدث عنه والذي يجب ان يحث على استخلاص دروس الماضي ، يجد نفسه ايضا ، بحكم عمل الشروط الراهنة ، لم يفقد شيئا من راهنيته ، خصوصا في لحظة فيها سلسلة كاملة من الموضوعات التي كانت مقررة في زمن اللاعقلانية الهتلرية «الكلاسيكي» (الادوية ، نسبوية ، عدمية ، ميل الى فبركة اساطير ، غياب الدهن النقدي ، سهولة التصديق ، انتظار المعجزات ، احكام مسبقة واحقاد عرقية) ، لها من جديد في الدعاية الفلسفية لـ «الحرب الباردة» دور يعادل تماما واحيانا يتجاوز الدور الذي كان لها بالامس القريب .

اليوم ايضا ، مسألة تحطيم العقل او انمائه تلعب ، على صعيد النظريات الفلسفية ، بين الرجعية والتقدم ، علما بان صراعات اليوم لها محتويات مباشرة اخرى وطرائق اخرى غير التي كانت لها في زمن الهتلرية . لذا فنحن نعتقد ان تاريخا للمعضلات الكبرى للاعقلانية يحتفظ اليوم ايضا بفائدة ليست تاريخية فقط .

من الدرس الذي اعطاه هتلر للعالم يجب على كل انسان اليوم وعلى جميع الشعوب ان يستخلصوا عبرة لخلاصهم . ان مسؤولية كل فرد تتضاعف على نحو خاص في حال الفلاسفة الذين يجب ان تكون مهمتهم السهر على درجة وجود ونمو العقل مقاسا بالقسط الفعلي الذي له في تطور المجتمع . (اذ نفعل ذلك يجب ان نحترس من المبالغة في تقدير اهمية العقل الفعلية في تطور المجتمع) . تلك مهمة وذلك واجب اهملها الفلاسفة في المانيا وخارج المانيا . اجل ان الكلام السدي يتوله ميفيستو لـ فاوست اليائس :

لو انك فقط تحتقر العلم والعقل اللذين  
هما اكبر قوة للبشر عندئذ امتلكك تماما .

لم يتحقق بعد في كل مكان . ولكن ، اذا لم يحدث هنا اي تغير كبير ، فهذا لا يعني ، خارج هذا المكان ، ان بلدان الاقتصاد الامبريالي الاخرى او مسيرات الفكر البرجوازي الاخرى التي وضعت نفسها تحت اشارة اللاعقلانية هي ولو قليلا مكفولة ضد مجيء فاشستي آخر سيظهر بجانبه هتلر نفسه بمظهر عامل يتدرب . نعم ، حصرنا تحليلنا في تاريخ المانيا والفلسفة الالمانية ، كي نعطي مزيدا من القوة للتحدير : «تعلموا عدالة القضاء !» «! Discite moniti» . ✕

---

[ ✕ قول ماثور ، من الادب اللاتيني (فيرجيل) : تعلموا العدالة بعد هذا التنبيه وتعلموا  
عدم احتقار الالهة . ]





## الفصل الثاني

تأسيس العقلانية بين ثوريين  
( ١٧٨٩ - ١٨٤٨ )

### I

#### ملاحظات تمهيدية لتاريخ الاعتقادية الحديثة

كما هو طبيعي ، ان لاعقلانية زمننا تسعى بنشاط الى البحث عن اسلاف . بما انها تريد ان تعيد تاريخ الفلسفة الى صراع «أزلي» بين العقلانية والاعتقادية ، فهي تجد نفسها مضطرة الى اكتشاف لاعقلانية في الشرق ، في العصر القديم اليوناني ، في العصور الوسطى ، الخ . من النافل ان نعدد كل الاشكال - الغربية المضحكة احيانا - التي اتخذها هذا التقنيع المسفي لتاريخ الفلسفة . سوف نرى ، حين سنتناول النيوهيفلية ، هيفل نفسه معروضا كانه اكبر الاعتقاليين . ينجم عن هذا كله خليط انتقائي بلا مبادئ ، ابراز اسماء شهيرة واخرى اقل شهرة بكثير ، يصنع بعسف تام وبدون ان يستند الاختيار الى اي محك . يمكن ان نقول في هذا المضمار ان الفاشستيين وحدهم او الذين سبقوا الفاشية

مباشرة كان عندهم محك ، هو الراديكالية في الرجعية . هكذا فان بوملير Bauemler يستبعد من هذا الرواق الذي يعرض الاسلاف العظام الرومانطيقية الاولى ، رومانطيقية يينا Iéna و روزنبرغ لا يعترف ك «كلاسيكيين» او اعلام للاعقلانية الفاشية الا بشوبنهاور وريشار فاغنر ولاغارد ونيتشه .

لنلاحظ مرورا ان كلمة «لاعقلانية» كتسمية لاتجاه فلسفي ، لمدرسة ، النخ ، ذات استعمال حديث نسبيا . على حد علمي ، تظهر الكلمة للمرة الاولى فسي فيخته كونو فيشر Kuno Fischer . في وجيز تاريخ الفلسفة ل فندلباند Windelband ، شيلنغ وشوبنهاور يظهران منذ ذلك الحين موضوع فقرة واحدة بعنوان «ميتافيزياء اللاعقلانية» . هذه المفردات تصبح غالبية عند لاسك Lask . رغم ان هذا الاستخدام الموسع لكلمة «لاعقلانية» يصطدم من النظرة الاولى باعترافات نقدية (١) ، لم تلبث الكلمة ان خدمت بين الحريين العالميتين بوصفها قاسما مشتركا عاما لهذا التيار الفلسفي الذي نعني هنا بتاريخه .

حتى في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، هيغل مثلا لا يستخدم كلمة «لاعقلي» الا بالمعنى الرياضي ، وحين يأتي الى الحديث عن الاتجاهات الفلسفية التي نفهمها تحت اسم اللاعقلانية فهو يتكلم عن «العلم المباشر» savoir immédiat . شيلنغ نفسه لا يستخدم التعبير الا بمعنى تحقيري ، كمرادف لـ «غير مطلق» (٢) . فقط عند فيخته الاخير نجد في شكل بلرة استخدام الكلمة الراهن . في الوقت الذي كان فيه يحاول ان يجابه - عبثا - مثالية هيغل وشيلنغ الموضوعية التي كانت آنذاك ملء تفتحها ، كتب يقول في مذهب العلم (١٨٠٤) : «الإسقاط [القذف] المطلق لموضوع من الموضوعات ، في الوقت الذي فيه لا نستطيع ان نقدم محضرا عن ولادته وفيه بالتالي يمتد بين الإسقاط والموضوع [بين القذف والمقذوف] الظلام والفراغ ، هذا الإسقاط أسميته ، بطريقة سكولاستية نوعا ما ، ولكنها على ما اعتقد ناطقة بما فيه الكفاية ، projectio per hiatum irrationalem ، إسقاطا بانقطاع لاعقلي [أي بقفزة في اللامعقول]» . هذا التطور لفيلخته نحو اللاعقلانية ، كما بوجه عام كل نظرية المعرفة لحقبة الاخيرة ، بقيا بلا تأثير . بوجه التقريب عند لاسك فقط نجد طابع فيخته العجوز ، دون ان نحسب بعض الفاشست الذين حاولوا هنا وهناك ادخاله في معرضهم للاسلاف . لهذا السبب ، فيما يتصل بالمفردات ، سنكتفي بالتذكير بهذه الوقائع الرئيسية القليلة . في ما سيتبع لن نعالج سوى ممثلي اللاعقلانية الذين مارسوا نفوذوا واقعا . بالطبع ، ان كون مصطلح «لاعقلانية» حديثا نسبيا لا يعني البتة ان مسألة

---

١ - انظر على نحو خاص بهذا الصدد : فلسفة سالومون ميمون ، نايف ف. كونتز F. Kuntze ، هايدلبرغ ، ١٩١٢ ، ص ٥١٠ وبعدما .

٢ - شيلنغ ، الاعمال الكاملة ، شتوتنارت ، ١٨٥٦ ، الباب ١ ، ج ٦ ، ص ٢٢ .

اللاعقلانية لم تظهر من قبل في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية بوصفها احسدى معضلاتها الاكثر اهمية . بالعكس تماما . سنرى ، تحديدا وبداية ، أن الصياغات الحاسمة لهذه المعضلة تعود الى الحقبة التي تفصل الثورة الفرنسية عن الاعراض الايدولوجية الممهدة لثورة ١٨٤٨ .

كذلك ان كون هيغل نفسه لم يستخدم الكلمة لا يعني انه لم يواجه معضلة العلاقات بين الجدل واللاعقلانية . لقد واجهها تماما وبوضوح ، وليس فقط في مجادلته ضد «العلم المباشر» لـ هاينريش ياكوبي H. Jacobi . صدفة ربما ، ولكنها صدفة عالية الدلالة : في الهندسة والرياضة صادف المسألة بادىء بدء ، وشرع يناقشها في العمق . القضية ، بالنسبة له ، في هذا الميدان ، هي تعريف الحدود - التخوم التي فيها تفعل تعيينات الفهم Entendement (Verstand) ،

تحرير او بلورة تناقضاتها الداخلية ، مد ورفع الحركة الجدلية التي تخرج منها وصولا الى العقل Vernunft Raison . هيغل يقول عن الهندسة : «ولكن يحدث انها [الهندسة] في طريقها تصطدم ، وهذا امر بالغ الشأن ، بـ غير قابلات للقياس ، بـ لامعقولات ، الامر الذي يدفعها ، اذا ارادت التقدم في الوضوح والدقة ، الى ما بعد مبدأ الفهم . ها هنا نرى ، كما كثيرا ما يحدث في قاموس المصطلحات ، تحولا او انقلابا يجعل ان ما يدعى معقولا انما يتفق فقط مع الفهم البسيط العادي ، في حين ان ما هو لامعقول يدخل الى عقل أعلى Vernunft » (٢) .

رغم ان نقطة انطلاق هذه الاعتبارات بالغة الخصوصية ، رغم انه ما زال بعيدا عن فكر هيغل ان يعطي هذه الحدود - المفردات تعميما فلسفيا ، فان هيغل يصيب هنا المسألة المركزية التي سوف تحدد تطور اللاعقلانية ، الا وهي مسألة نقطة تعلقها . فنقاط تعلق اللاعقلانية هي ، سنرى ذلك فيما بعد ، المشكلات الناجمة عن تخوم تناقضات الفهم ، العقل محض المحاكيم - المخاطب discursive

ان السقوط على تخوم كهذه يمكن ان يكون بالنسبة للفكر الانساني - شريطة ان يرى فيها ولو قليلا مشكلة للحل ، وكما يقول هيغل بشكل جيد جدا ، «بداية وطريق العقالة العليا» Vernunft ، - مناسبة ونقطة انطلاق تحسين لطرائق الفكر ، مدخلا لاسلوب معرفة اعلى ، عتبة الجدل . اللاعقلانية بالعكس - ونلخص بكلمة واقعة سيكون علينا فيما بعد ان نجللها بالتفصيل - تقف بالضبط في هذا المكان ، تؤنم المشكلة ، جاعلة اياها مطلقة ، تجمد تخوم الفهم المحاكم المتحركة بتحويلها الى تخوم المعرفة العقلية بوجه عام ، تصوف مشكلة جعلت لا حل لها بشكل مصطنع معطية اياها جوابا «في ما وراء العقل» . مماثلة الفهم والمعرفة ، ادخال «ما فوق عقلي» (الحدس مثلا) حيث اضحى ليس فقط ممكنا بل ضروريا الدفع حتى المعرفة العقلية - تلك هي المسيرات المميزة للاعقلانية الفلسفية .

ما يحزره هيغل هنا من مثال دال ، هو إحدى المسائل المركزية للطريقة الجدلية . انه يعرف «مملكة القوانين» بأنها «الانعكاس الساكن للعالم الموجود او الظاهراتي» . لذا ف «الظاهرة هي ، نسبة الى القانون ، الجملة *totalité* ، اذ انها تحوي القانون ، واكثر : لحظة الشكل الذي هو نفسه يتحرك» (٤) . هيغل حرر هنا العوامل المنطقية الاعم التي تؤلف عصب الطريقة الجدلية الاكثر تقدمة ، طابع المعرفة الجدلية الاقتراحي ، غير المحدود . ولينين ، الذي يشدد على هذا الوجه الحاسم للجدل ، في شكله المادي ، المحرّر من غلافه المثالي ، يلج بقوة على صواب هذه الفكرة الهغلية : «ذلك تعريف «ستاتيكي ، سكوني» بالغ المادية وبالغ الصواب . القانون يأخذ ما هو في راحة ، في سكون ، - ولذا فالقانون ، كل قانون ، ضيق ، ناقص ، تقريبي» (٥) .

ليس مجالنا هنا ان نتابع اكثر الى الامام هيغل في انماءاته المتزايدة العيانية عن التفاعلات الجدلية بين القانون (الجوهر) والظاهرة (الظاهر) . سنكتفي بملاحظة ان هيغل ، في هذه التحليلات العيانية ، يتخطى المثالية الذاتية ، التي في نظرها ليس للمقولات العامة (الجوهر ، الخ) ركيزة في الموضوعية ، في المادية ، ويؤسس موضوعية الكائن : «الجوهر ليس له بعد وجود . ولكنه كائن *est* ، وبمعنى اعمق من الكائن *être* » . «القانون هو اذا الظاهرة الجوهرية» (٦) - وهي تعريفات شدد لينين ايضا ، في ملاحظاته الهامشية على علم المنطق ل هيغل ، على اهميتها الاساسية .

هذا يتيح لنا ان نحصر بشكل اقرب العلاقات العامة ، الطرائقية ، للاعتلاقية مع الجدل . بما ان الواقع الموضوعي هو بحكم المبدأ اغنى واكثر تنوعا واكثر تعقيدا مما يمكن ان تكون ابدا مفاهيمنا الاكثر انضاجا ، الافضل إحكاما ، فان صدامات من هذا النوع محتومة بين الفكر والكائن . لذا ، في عصور يسير فيها التطور الموضوعي للمجتمع واكتشاف ظاهرات طبيعية جديدة ، الذي يسهله هذا التطور ، بخطى عملاق ، تحضر للاعتلاقية امكانيات كبيرة لتحويل هذا السير الى امام ، بفعل تصويفه ، الى حركة تراجعية . ان حالة كهذه قد حضرت عند منعطف القرنين ١٨ و ١٩ ، جزئيا من جراء انقلابات المجتمع - الثورة الصناعية في انكلترا والثورة الفرنسية - ، وجزئيا من جراء الازمات في علوم الطبيعة ، الازمات الناجمة عن تطورها وعن الاكتشافات (الكيمياء ، البيولوجيا ، الجيولوجيا ، علم المستحاثات) . ان جدل هيغل ، حين يحاول السيطرة على هذه المسائل في منظور تاريخي ، هو ذروة الفلسفة البرجوازية . انه يمثل اقوى مشروع حاولته للتغلب على هذه المعضلات الجديدة : محاولة صهر طريقة قادرة على ضمان الفكر الانساني كاقتراب

٤ - هيغل . الاعمال الكاملة ، برلين ١٨٣٢ ، ج ٤ ، ص ١٤٥ .

٥ - لينين ، المبادئ الفلسفية ، باريس ١٩٥٥ ، المنشورات الاجتماعية ، ص ١٢٦ .

٦ - هيغل ، المرجع نفسه ، ص ١٥٠ و ١٤٥ .

لامحدود وانعكاس للواقع بالواقع نفسه . (بالطبع ، لا داع لتذكر هنا بحدود الهيغلية ، بتصنيفاتها المثالية ، بالتناقض الذي تحويه بين المنظومة والطريقة : النقد الذي اجراه بهذا الشأن اعلام الماركسية معروف بشكل كاف) .

اللاعقلانية تندرج في هذا القطع - الحتمي ، الذي لا يمّحي ، ولكن النسبي دوماً - بين الانعكاس المفهومي والاصل الموضوعي . نقطة الاندراج او الانغلال هي التالية : العضلات المطروحة مباشرة على الفكر ، ما دامت مهمات ، مسائل غير محلولة ، فهي تظهر في شكل يعطي انطباعاً بأن الفكر مع جهازه من المفاهيم سيستسلم امام الواقع ، بأن الواقع الذي يعارض الفكر سيمثل الان «ماوراء» للعقل (اي لعقالة جهاز المقولات الذي بلغته الى هنا الطريقة المفهومية) . هيفل ، كما رأينا ، حلل هذه الظاهرة ببالح الصواب . جدله ، جدل الكائن والظاهر ، الوجود والقانون ، جدل مفاهيم الفهم ، التحديدات التفكيرية ، مضي الفهم في العقل ، هذه الجدلات تدل بشكل جلي على الدرب الذي يسمح بالتقلب حقاً على هذه الصعوبات .

ماذا يكون والحالة هذه حين الفكر - الأسباب سيكون علينا ان نتناولها بالتفصيل - ينطج هذه الصعوبات فيتراجع عنها ؟ اذا قرر الفكر ان الحالة المعروفة آنفاً (والتي تتكرر بالضرورة عند كل خطوة يخطوها الفكر الى الامام) هي بحكم المبدأ مستعصية على الفك ، اذا اقمتم عدم اهلية بعض المفاهيم لاحتضان ميدان ما من ميادين الواقع وحوّلها الى عدم اهلية الفكر ، المفهوم ، المعرفة العقلية بلا وصف اضافي ، للسيطرة على الواقع في جوهره ؟ واذا جعل البؤس فضيلة وظهر هذا المعجز المزوم عن القبض مفهوماً على العالم بوصفه «معرفة اعلى» - ايماناً او حدساً ، الخ ؟

من الواضح ان هذه المعضلة تعود الى البروز في كل درجات المعرفة - في كل مرة فيها التطور الاجتماعي ، ومعه اذا العلم والفلسفة ، يرغمن على قفزة الى الامام كي يتغلبن على المسائل الواقعية المطروحة . هذا معناه ان الخيار بين العقل وضده ، بين ratio و irratio ، بين العقل واللاعقل ، ليس في يوم من الايام مسألة «ملازمة» ، «محايدة» ، موجودة حيث الفلسفة ، داخلية . ان ما يقرر اختيار مفكر بين القديم والجديد ، ليس في آخر تحليل الاعتبارات الفلسفية ، بل حالته وانتماؤه الطبقي . مرئية بعد مرور قرون ، الكيفية التي بها وقف مفكرون كبار امام معضلة كانت على وشك ان تحلّ واداروا لها ظهرهم وهربوا في اتجاه معارض للحل الحقيقي تظهر شيئاً يكاد لا يصدق . فقط الطابع الطبقي لواقعهم يستطيع ان ينير مثل هذه «الالغاز» .

لا يجب ان يعتقد احد انه لئن كانت لعبة العقلانية واللاعقلانية المتناوبة مشروطة اجتماعياً ، فان شروطها الاجتماعية تنحصر في اوامر او نواه اجتماعية كتلية - جماهيرية . هويز Hobbes ، المادي الانكليزي الكبير في القرن السابع عشر ، يقول بشكل جيد جداً : «ليس من شك بالنسبة لي انه لو كان مضاداً لحقوق ملكية

هؤلاء الرجال او اولئك - او بشكل أدق لمصالح المالكين - ان تكون زوايا المثلث الثلاث مساوية لزاويتين من المستطيل ، للاقت هذه النظرية ليس الشك او الجدل بل الخنق ، قدر الامكان ، بإحراق كل كتب الهندسة» (٧) . من الخطأ ان لا نقدر حق قدره هذا العامل الا وهو خنق الحقائق الجديدة خنقا مباشرا . لنفكره ب بدايات الفلسفة الحديثة ، بمصير جوردانو برونو G. Bruno ، فانيني Vanini ، غاليليو . بلا اي شك كان للخوف من القمع مفاعيل هائلة ، وهو يتجلى فسي ابهامات عديدة ، في تسويات شتى ، في «الديبلوماسية» الفلسفية لرجل مثل غاسنندي ، بيل Bayle ، لاينتس ، الخ . وهو يفسر مثلا الصمت الذي التزمه ايسنغ Lessing حتى وفاته عن قناعاته السبينوزية . الاهمية الفلسفية لهذه «الديبلوماسية» يجب هي ايضا ان لا تقدر أقل من قدرها : أجل بالنسبة لـ غاسنندي او بيل وصل اللاحقون بسهولة الى تكوين فكرة صحيحة عن موقفهما الواقعي ، ولكن مع لاينتس كان الامر أصعب بكثير ، وصمت ليسنغ عن سبينوزيته أفسح المجال لتشويه تصويره عن العالم تشويها كاملا .

يبقى مع ذلك ان ارتباط التشريط الاجتماعي الذي نتكلم عنه مع شخصية الفيلسوف والانتاج اكثر صميمية وعمقا . ليس فقط الضغط الخارجي للطبقات القائدة هو الذي أرغم الفلاسفة من ديكرات الى هيغل على العديد من الالباسات الواعية ، من التمويهات لفكرهم الاخير ، خصوصا في المسائل المركزية للفلسفة . ما هو اكثر أهمية هو ان الشروط الاجتماعية تمارس سلطانها على المفكرين حتى في أعماق قناعاتهم ، حتى في طريقة تفكيرهم ، في كيفية طرحهم المسائل ، ودوما تقريبا خفية عنهم . هكذا ماركس يعترض على الهيجليين اليساريين الذين كانوا يعلنون ملفزات هيغل بـ «تكييف» خارجي تماما مع السلطة القائمة ويريدون معارضة هيغل «ظاهري» كله مساومات بهيغل «باطني» له كل الجرات : «بل هكذا لا يبقى مجال للحديث عن تنازلات اجراها هيغل للدين ، للدولة ، الخ ، اذ ان هذه الأكذوبة هي كذب تقدمه» (٨) .

ان الفلاسفة دوما مرتبطون ارتباطا وثيقا - عن وعي او بدونه ، اراديا او لا - بالمجتمع الذي فيه يعيشون ، مع طبقة ما داخل هذا المجتمع ، مع مطامحها التقدمية او التراجعية . ما ، بالتحديد ، في فلسفتهم ، هو حقا شخصي وأصيل ، قد غذته هذه التربة (والمصائر التاريخية لهذه التربة) ، نال منها شكله ، اتجاهه . حتى حين ، للوهلة الاولى ، تكون بعض مواقف مفكر من المفكرين منزلة في ذاتها لدرجة تبدو معها في تناقض مع انتمائه الطبقي ، فهي مع ذلك تغذي علاقة وثيقة مع هذه الطبقة ومع تقلبات الصراع الطبقي . ماركس يبين مثلا ان الرابطة التي

٧ - حسب تونيس Tönnies ، هوبز ، الطبعة الثانية ، شتوتغارت ، ص ١٤٧ .

٨ - طبع ميغا ، القسم الاول ، ج ٣ ، ص ١٦٤ .

تربط ريكاردو بالانتاج الرأسمالي وبالدفء الذي يعطيه للقوى المنتجة تحدد موقفه من طبقات المجتمع المختلفة : «لئن كان تصور ريكاردو يوافق بوجه الاجمال مصلحة البرجوازية الصناعية ، فذلك فقط لان ويقدر ما أن هذه المصلحة تتطابق مع مصلحة الانتاج او مصلحة انتاجية الشغل الانساني . حيثما البرجوازية تدخل في تناقض معه ، يبدي ازاءها من عدم الرحمة ما يبيده في غير ذلك للبروليتاريا او للاستقراطية » (١) .

كلما كان المفكر مفكرا حقا ، كلما كانت اهميته اكبر ، كان ابن زمنه ، بلده ، دابقتة . اذ ان كل معضلة فلسفية خصبة - مهما كان كبيرا الميل الى طرحها *sub specie aeternitatis* تحت نوع الأزلية - هي عيانية : اي انها معيئة في محتواها وفي شكلها من قبل آلام ومطامح العصر في ميدان التنظيم الاجتماعي ، في ميدان العلم ، في ميدان الفن ، الخ ، وانها تحتوي بنفسها - ايضا في اطار حركة العصر - على اتجاه عياني نحو المستقبل او نحو التراجع ، نحو الجديد او نحو القديم . الامر الذي يجعل ثانوية مسألة معرفة ما اذا وبأي قدر الفيلسوف المدني يعي هذا الرابط .

هذه الملاحظة العامة تقود الى ملاحظة اخرى : كل عصر ، وداخل هذا العصر كل طبقة مشاركة في الصراع على الجبهة الفلسفية ، يطرحان المعضلة التي عرفناها انفا - المعضلة حاملة امكان خروج لاعقلانية (في بعض الظروف) - بطريقة مختلفة . يقينا ، ان التوتر الجدلي بين انضاج مفاهيم العقل والواقع التي تريد ان تعكسه هو واقعة اساسية في المعرفة ، ولكن شكل ظهوره في كل مرة وكيفية محاولة حله او الهروب منه يختلفان كيفا حسب الحالة التاريخية ودرجة حدة صراعات الطبقات .

هذه الفروق في كيفية طرح وحل المعضلات توافقها فروق بين الفلسفة والعلوم الخاصة . هذه الاخيرة كثيرا ما تكون قادرة على أن تحل مباشرة مشكلات محددة تضمنها الحياة ، وأن تحلها بدون ان تهتم كثيرا بالمدى الميتافيزيقي لاكتشافاتها . لنفكره بتطور الرياضيات ، حيث وضعت وحلت مشكلات جدلية هامة ، دون ان يكون اعظم المجددين قد وعوا انهم يفتحون اراضي جديدة للجدل ، اكثر مما كان السيد جوردان يعي انه يصنع نثرا . الفلسفة بالعكس مضطرة ان تتناول جبهيا المسائل المبدئية ، المسائل المتصلة بمفهمة العالم الاجمالية : ذلك جوهرها الخاص ، ايا كانت الاجوبة التي تجدها .

ولكن هذا الفرق ذاته نسبي ، تاريخيا نسبي . اذ ، في ظروف تاريخية - اجتماعية محددة ، يمكن لصياغة حقيقة «محض علمية» بلا اي تعميم فلسفي ، بدون ان يستمد منها على الفور نتائج فلسفية ، ان تندرج مباشرة في منتصف

---

١ - ماركس : نظريات فضل - القيمة ، الطبعة الثالثة ، شتوتغارت ، ١٩١٩ ، ج٢ ، القسم

الاول ، ص ٢١٠ .

الصراعات الطبقيّة تحت شكلها الفلسفي . هكذا كان في حينه مع مذهب كوبرنيك ، في وقت لاحق مع الداروينية ، وهكذا اليوم مع امتدادها عند الميتشورينيين . وعلى العكس من ذلك ، وجدت اتجاهات فلسفية - كانت حياتها طويلة نسبيا - كانت تضع بالمبدأ وتشيد كطريقة فكر رفض كل «ميتافيزياء» : تلك حال الوضعوية positivisme والنيوكنطية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . (بالطبع ، هذا الامتناع الارادي يتضمن هو ذاته موقفا ، انحيازا محددا في صراعات الطبقات على ارض الفلسفة) .

يظهر من الان ان هذا الشكل النوعي للهروب امام مشكلة فلسفية حاسمة تلزم التصور العام للكون ، الذي تعرّفنا فيه على الشكل الاساسي للاعقلانية ، يتظاهر بشكل مختلف حسب الدرجات المختلفة للتطور الاجتماعي ، و ، على سبيل العاقبة ، الفلسفي ، مع وجهه النوعي الخاص . ينجم عن ذلك ان الاعقلانية ، وان كان ممكنا اكتشاف تظاهراتها - او ظاهرات مشابهة - في حقب بالغة الاختلاف من ازمة تشكيلات اجتماعية بالغة التنوع ، لا يمكن ان يكون لها تاريخ متلاحم واحد الامتداد ، بالمعنى الذي نستطيع فيه ان نتكلم عن تاريخ للمادية او عن تاريخ للفكر الجدلي . بطبيعة الحال ، ان «استقلال» المادية والجدل هو ايضا نسبي جدا ، فالحقيقة التي لا جدال فيها ان كل تاريخ الفلسفة ، اذا عولج علميا ، لا يمكن ان يفهم وان يمثل عقليا الا بوصفه جزءا من تاريخ المجتمع ، على قاعدة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للبشرية . ان صيغة ماركس فسي الايديولوجيا الالمانية «يجب ان لا ننسى ان الحقوق ليس لها اكثر مما للدين تاريخ خاص بها» (١٠) تصلح ايضا ، بالتأكيد ، لتاريخ الفلسفة .

ولكن في حالة الاعقلانية ، القضية غير ذلك واكثر من ذلك . فهي محض شكل لاردة reaction - بمعنى الكلمة ، فعل ثان والى الوراء - ضد تطور الفكر الانساني في اتجاه الجدل . ان تاريخ الاعقلانية هو اذا تابع لتطور العلم والفلسفة العقلية اذ انها رد فعل على المسائل الجديدة التي يطرحها هذا التطور ، رد يشيد ما ليس سوى معضلة جوابا ، ويشيد طابع استحالة حل المعضلة بحكم المبدأ (على حد زعمها) شكلا «اعلى» للمعرفة الفلسفية . هذا الاسلوب في تنميط وتحويل ما يعلّن انه غير قابل لان يُحَلّ الى جواب وضعي ايجابي ، ادعاء التعرّف في المهرب ، في الهرب امام الجواب عن المسألة المطروحة ، على قبض اكثر «حقيقة» على الواقع ، هو السمة البارزة للاعقلانية . اللاأدرية هي ايضا تراجع امام الجواب الذي يجب اعطاؤه عن مسائل من هذا النوع ، ولكنها تكتفي بالقول انها غير قابلة لحل ، ترفض ان تحلها باسم فلسفة «صحيحة» ، «علمية» ، على حد زعمها . (اننا هنا نبرز وحسب نموذجين في الحالة الخالصة ، ولكن في

---

١٠ - الايديولوجيا الالمانية ، الجزء الاول ، باريس ، المنشورات الاجتماعية ، ١٩٥٣ ، ص ٨٥ .



الواقع ، خصوصا في فلسفة العصر الامبريالي ، وجدت كل الانتقالات الممكنة والممكن تخيلها بين اللادرية واللاعقلانية ، حالات مضي متواترة للاولى في الثانية. عدا عن ان جميع اللاعقلانيين الحديثين تقريبا ، لاسباب سنجدوها مرارا فسي العرض اللاحق ، يعتمدون في كثير او قليل على النظرية اللادرية للمعرفة) .

اذا ، كل ازمة هامة من ازمات الفكر الفلسفي ، بوصفه صراعا (ذا طبيعة اجتماعية في نهاية المطاف) بين ما يولد وما يموت ، تثير من جانب الرجعية اتجاهات يمكن تلخيصها بمصطلح «اللاعقلانية» الحديث . ولكن من المشكوك فيه ان يكون تعميم لهذه الكلمة ذا فائدة وقيمة علميتين . من جهة ، تكون بهذا التعميم قد اعطينا الانطباع الخاطئ - وهذا بالضبط ما تريده اللاعقلانية - عن وجود خط لاعقلاني متصل في تاريخ الفلسفة . من جهة اخرى ، اللاعقلانية الحديثة لها شروط ولادة ووجود نوعية ، مرتبطة بنمط الانتاج الرأسمالي ، لدرجة ان كلمة عامة واسعة من هذا النوع تمحو بسهولة الفوارق وتنتهي بشكل متجاوز الى تحديث اتجاهات فلسفية قديمة ليس لها كثير من النقاط المشتركة مع اتجاهات القرن التاسع عشر . هذا تشوّه واسع الانتشار بين مؤرخي الفلسفة لبرجوازية الانحطاط : لنذكر افلاطون «الكنطي» لـ ناتسورب Natorp ، بروتاغوراس «الماخي» لـ بتزولد Petzold ... ان شتى تيارات اللاعقلانية الحديثة قد «ساوت» على هذا النحو كل تاريخ الفلسفة ، من هيراكليت وارسطو الى ديكارت وفيكو وهيجل ، موحّدين في ظلام الحيوية او الوجودية المغلق .

اذا ما قوام النوعية الخاصة باللاعقلانية الحديثة ؟ قبل كل شيء كونها ظهرت باديء بدء ، على قاعدة الانتاج الرأسمالي وصراعاته المعلنة ، النومية الخاصة ، في اطار الصراعات التقدمية التي خاضتها البرجوازية في سبيل انتزاع السلطة من الاقطاعية والحكم المطلق ، لتعود الى الظهور لاحقا في اطار الصراعات الرجعية والتأخرية التي خاضتها هذه البرجوازية نفسها ضد البروليتاريا . سنرى تفصيلا ، في سير هذا الكتاب ، اية انعطافات حاسمة ولّدها في تطور اللاعقلانية الفرق بين هاتين المرحلتين ، محددا تقريبا العضلات والاجوبة ، المحتوى والشكل معا ، اية تغيرات الحقها هذا الفرق بصورة اللاعقلانية .

ولكن اذا حاولنا ان نلخص اهمية الانتاج الرأسمالي الاساسية بالنسبة للمشكلة الفلسفية التي تشغلنا ، وجب علينا ان ندخل على الفور تمييزا هاما بين الرأسمالية وانماط الانتاج ما قبل الرأسمالية مرده تطور قوى الانتاج . فسي مجتمعات الرق ، التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج يعطي ازمة المنظومة شكلا موسوما بوضوح : قوى الانتاج تتراجع ، تنقلص اكثر فاكثرا ، جاعلة على المدى الطويل مستحيلا بقاء منظومة الرق كقاعدة اقتصادية واجتماعية للمجتمع . في الاقطاعية ، التناقض عينه يعبر عن نفسه في شكل مختلف جدا : في حضان المجتمع الاقطاعي ، الطبقة البرجوازية ، التي هي بالاصل محض عنصر من هذا المجتمع ، تنمي قواها المنتجة المتفوقة على الدوام والتي ينتهي توسعها المتعاضم

الى تفجير الاقطاعية . (ينقصنا هنا المكان لدراسة الوجوه المختلفة التي ارتدت بها هذه السيورة في انكلترا وفرنسا والمانيا ، حيث الفروق في الطابع النوعي لصراع الطبقات قررت على وجه التحديد خصائص فلسفة كل من هذه البلدان) . ولكن منذ نهوض الانتاج الراسمالي ، يظهر تطور قوى الانتاج فرقا كيفيا بالنسبة الى كل المجتمعات السابقة . ولو لم يكن ذلك ، اولا بأول ، الا من حيث ايقاعه ، الناجم عن تفاعل اوثق مما كان في اي وقت سابق بين خطوات تقدم العلوم وخطوات تقدم قوى الانتاج (الى هذا الترابط يجب ان نرد نهوض علوم الطبيعة الخارق منذ عصر النهضة) . هذا يفسر كون توجه البرجوازية نحو الرجعية على الصعيد الاجتماعي والسياسي و(هذا ما يهمنى بالدرجة الاولى) الايديولوجي يبدأ في لحظة ما تزال فيها قوى الانتاج تصعد بقوة . أجل في الراسمالية ايضا يحدث ان تلجم علاقات الانتاج نهوض القوى المنتجة : لينين اقام البرهان على ذلك فيما يخص الحقبة الامبريالية ، والظاهرة تظهر اصلا في كل ازمة اقتصادية للمرحلة ما قبل الاحتكارية . ولكن هذه الواقعة ليس لها بالنسبة للراسمالية سوى معنى تأخر لقوى الانتاج نسبة الى المستوى الذي كان يمكن ان تبلغه ، نظرا لتحسن التنظيم الاقتصادي والتقنية ، ولحضور قوى انتاج غير مستخدمة . (ولنفكره بالاستخدام الصناعي للطاقة النووية في النظام الراسمالي) . من جهة اخرى ، ان كون التفاعل بين نمو قوى الانتاج وتطور علوم الطبيعة يحمل ، في الراسمالية ، الى درجة اعلى كيفا ، معناه ان البرجوازية منجبرة ، تحت طائلة الموت ، حتى في حقبتها الهابطة ، على تطوير علوم الطبيعة الى حد ما (تقنية الحروب الحديثة ، ونكتفي بها كحديث ، تفرض عليها ذلك بشكل قاطع) .

كل هذا التطور الاقتصادي ادى الى تغير في طابع الصراعات الطبقيّة . بعكس النظرات المعتادة لكتاب التاريخ ، ألح ستالين بحق وبقوة على الدور الحاسم لانخفاضات الأرقاء والاقتان في سيورة انحلال الاقتصادين القديم والوسطوي . ولكن ذلك لا يقلل الفرق في الطبيعة بين البروليتاريا والطبقات المستغلة الاقدم . واقعة واحدة علينا ان نشدد عليها لانها ستلعب دورا كبيرا في انماءاتنا اللاحقة : البروليتاريا هي اول طبقة مضطهدة في التاريخ قادرة على معارضة ايديولوجيا مستغليها بايديولوجيا متفوقة ، خاصة بها وصهرتها لنفسها بنفسها . سوف نرى ان ذلك حدد كل تطور الفلسفة البرجوازية ، وبشكل خاص ان الانعطاف الذي حصل في اللاعقلانية الحديثة مرده واقع ان المسألة ، ابتداء من لحظة ما ، لم تعد صراعات ضد البرجوازية التقدمية وجهودها لتصفية بقايا الاقطاعية ، بل كانت منذ تلك اللحظة الباكرة صراعا دفاعيا للبرجوازية الرجعية ضد البروليتاريا ، فيه تحتل اللاعقلانية اقصى يمين الجبهة الايديولوجية وتأخذ قيادة العمليات .

القانون الاصيل لتطور قوى الانتاج ، التي مع سير ارتفاع مستواها يتوثق ارتباطها بتطور العلم ، يولد علاقات جديدة بين الطبقة القائدة والعلم ، علوم الطبيعة بشكل خاص . في المجتمعات الطبقيّة السابقة ، كان التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج الاجتماعية يعني بالضرورة ، ايضا نهاية نهوض العلوم ،

لاسيما علوم الطبيعة ، بينما في الراسمالية تستمر هذه الاخيرة في نموها ، رغم قيود عديدة ، حتى في مرحلة الانحدار . بالطبع ، هذه العوائق - التي ذكرناها قبل قليل على الصعيد الاقتصادي - تلعب هنا سلفا دورا كبيرا . لنفكره بالتراكب بين الحروب الامبريالية وعلوم الطبيعة حيث هذا الاتجاه يظهر بوضوح اكبر ايضا : من جهة ، الحروب الامبريالية تثير قفزة الى الامام في بعض فروع التقنية ، ولكنها من جهة اخرى تقوي كثيرا الازمة العامة للفيزياء الحديثة ، تدفعها اكثر فاكثر كعلم نظري في طريق مسدود . بينما في طور الراسمالية الصاعد ، تقدم العلم يستتبع تقدم الفلسفة ، والعلم والفلسفة يتبادلان الفوائد على الدوام ، فسي مرحلة الانحدار يتبادلان الازعاج . الامر الذي يعطي فلسفة برجوازية الانحطاط اصالة خاصة ، طابعها ليس فقط غير العلمي بل المناهض للعلم ، الذي ، في بعض لحظات ازمة عنيفة ، يتحول عدوانيا ضد العقل . هذا يخلق جوا فكريا جديدا تماما ، اذ ، من جهة اخرى ، ان علوم الطبيعة ، رغم العوائق والقيود التي تكلمنا عنها ، تواصل مع التقنية سيرها الى الامام في الاستيلاء على الطبيعة . (فسي الراسمالية الآلة ، ركود وتقهقر قوى الانتاج لا يتخذان ابدا شكل رجوع قسري الى طرق في الانتاج اسبق وادنى) . الحالة الجديدة التي تنبع من ذلك بالنسبة للفلسفة البرجوازية في الساعة الراهنة ، وهي الحالة التي تحدد السمات النوعية الخاصة باللاعقلانية الحديثة ، ترى نفسها مضاعفة بتحول خطوات تقدم علوم الطبيعة والتاريخ التنامية على الدوام الى واقع جديد في الكيف . من هنا العواقب الايدولوجية الحتمية لهذا النمو - وانعكاسه الخاص على المسألة الدينية .

هنا ايضا الراسمالية تحتل في التاريخ موقعا منفردا . الى هنا ، الازمات ، التي كانت قد وسمت الانتقال من تشكيل اجتماعي الى آخر ، كانت قد رافقتها دائما ازمات دينية . بيد انه - وهذا يصح ايضا على ولادة الراسمالية - في كل هذه المناسبات حل دين محل آخر . ان يكون ممكنا ان يظهر تكون الراسمالية بوصفه ازمة داخل المسيحية لا يغير من الامر شيئا . ليس فقط اصلاح يؤسس ديننا جديدا (مسيحيا ، هذا صحيح) بل اصلاح - المضاد - ايضا يمثل فيما يخص الكاثوليكية تغيرا في الكيف نسبة الى العصر الوسيط .

لكن ، رغم ان تعصب وعدوانية كنائس مختلفة لم يكونا في يوم سابق بمثل هذه القوة ، حينئذ ومنذئذ يبدأ انتقال الدين ، على الجبهة الفلسفية ، الى مواقع الدفاع . العلوم الجديدة ، التي نمت في زمن النهضة ، وبخاصة علوم الطبيعة ، تتميز عن العلوم التي يقع نهوضها في حقبة سابقة: ليس فقط أسسها الميتافيزيائية (الكوسمولوجية) ومآلاتها مناهضة للدين ، كما كثيرا ما كانت الحال بالنسبة

---

[جاء اي اصلاح - المنشاد الكاثوليكي الذي كان عمل المؤتمر الكنسي في مدينة ترانت Trente ١٥٤٥ - ١٥٦٣) ورهينة اليسوعيين التي تأسست عام ١٥٢٤ ] .

لفلسفة الطبيعة في العصر القديم ، بل بالاختصاص التنقيبات الخاصة مع النتائج الدقيقة التي تنتهي إليها تقوض أسس الدين ، ولا يغير شيئاً في ذلك ان يبقى هذا العالم او ذلك شخصياً على مواقع الكنيسة او ان لم يشأ ولم يتوقع عواقب اكتشافاته المناهضة للدين . أما ان الدين بات على مواقع الدفاع فهذا ما يبينه عجزه عن ان يصنع ، كما في زمن توما الاكويني ، رؤية للعالم الواقعي انطلاقاً من العقيدة ، رؤية للعالم تزعم وتبدو مستوعبة بصورة فعلية مبادئ وطرق ونتائج العلم الديني والفلسفة غير المقدسة . ولقد كان الكاردينال بلارمين *Bellarmin* مضطراً ان يتبنى ، ازاء كوبرنيك ، موقفاً لادريا — كان يقبل باعطاء نظرية مركزية الشمس قيمة «فرضية» عمل مفيدة للممارسة العلمية ، ولكنه كان ينكر على العلم اية كفاءة تخوله التصريح بأي شيء كان عن الواقع الحق ، اي الديني . (بالحقيقة ، هذا التغير في الموقف تظهر علامات تبشر به منذ العصر الوسيط مع الاسمية *nominalisme* ، التي تعكس محاججتها واقعة اقتصادية ذكرناها ، ألا وهي ان نمو البرجوازية يبدأ في مرحلة ما داخل الاقطاعية وأنه يحمل عناصر تفككها ) .

ليس هنا مجال ان نذكر ، ولو بتلميحات ، مراحل ذلك التطور ، ازماته وصراعاته . تكفي بضع ملاحظات مبدئية . يجب ان نلاحظ اولاً انه ، في ذلك الحين ، بدءاً من الاسمية ، بدأ نضال الفكر الحديث المناهض في جوهره للدين ، ضد الدين القديم ، وتوابع لفترة طويلة في شكل صراع بين مذهب ديني ومذهب ديني آخر ، في شكل خلاف داخل الدين . كذلك كان الامر في الثورات البرجوازية بما فيها — ولكن جزئياً فقط — ثورة ١٧٨٩ : لتذكر عبادة الكائن الاسمي الروبسييري . البرجوازية كطبقة غير قادرة على تصفية الوعي الديني جذرياً . حين ايدولوجيوها ، بالدرجة الاولى مادي القرنين ١٧ و ١٨ ، اظهروا تصميمًا على ذلك ، لم تكن العلوم بلغت درجة تطور كافية لتقديم صورة عن العالم ناجزة تماماً ومتلاحمة على قاعدة محايدة جذرية . يقول انجلز بصدد هذا العصر : «انه شرف عظيم لفلسفة ذلك الزمن انها لم تدع نفسها تساق الى باطل من قبيل الحالة المحدودة للمعارف التي كانت آنذاك لدى الانسان عن الطبيعة وانها استمرت — من سبينوزا حتى كبار الماديين الفرنسيين — تفسر العالم بذاته ، تاركة لعلم الطبيعة المقبل امر اعطاء التسويات التفصيلية» (١١) .

الامكانية العلمية لتفسير العالم بذاته تتوضح اكثر فأكثر . انها في عصرنا على وشك التحقق ، فوسائلنا في المعرفة تصل شيئاً فشيئاً الى تحقيق الانتقال العياني من الطبيعة غير العضوية الى الطبيعة العضوية . فرضيات كنط ولاپلاس *Laplace* الفلكية ، اكتشافات الجيولوجيا ، الداروينية ، تحليل مورغان للمجتمع البدائي ، نظرية انجلز عن دور الشغل في تحول القرد الى انسان ، مذهب بافلوف عن

المنعكسات غير الشرطية والشرطية وعن منظومة التأثير الثانية ، انضاج الداروينية المتقدم على يد ميتشورين وليسينكو ، دراسة اصل الحياة على يد أوبارينس وليبينسكايا ، الخ ، معالم تعيّن بعض المراحل الرئيسية لهذا الدرب . بيد انه كلما اقترب تطور المجتمع البرجوازي من نهايته ، كلما قصرت البرجوازية دورها على الدفاع عن سلطتها ضد البروليتاريا ، كلما صارت طبقة من بابها الى محرابها رجعية ، كان اندر العلماء والفلاسفة البرجوازيون المستعدون لان يستخلصوا من النتائج التي ركمها العلم العواقب الفلسفية التي تفرض نفسها ، وايضا كان اكثف هروب الفلسفة البرجوازية نحو الحلول اللاعقلانية ، حيث ان التطور بلغ نقطة تفرض خطوة الى الامام في التفسير المحايثي للعالم والقبض العقلي على حركته الجدلية الخاصة .

ان ازمان كهذه ليست بتاتا ذات طبيعة محض علمية . بالعكس تماما : ان استفحال ازمة في العلوم وضرورة الاختيار بين التقدم الجدلي والهروب فسي اللامعقول يتطابقان بشكل طبيعي ودائما تقريبا مع ازمان كبرى في المجتمع . بما ان تطور علوم الطبيعة يحدده جوهريا الانتاج المادي ، لذا فان العواقب الفلسفية النابعة من المسائل الجديدة التي تطرحها هذه العلوم ومن الاجوبة الجديدة التي تعطيها هي مرتبطة بصراعات الطبقات في كل حقبة . ما يقرر الاتجاه الذي تأخذه التعميمات الفلسفية لعلوم الطبيعة : قفزة الى الامام او قيد يعيق التقدم على سعي الطريق وتصور العالم ، اي بتعبير آخر حزبية الفلسفة ، هو - بوعي او بدونه - موقع الفلاسفة في صراع الطبقات .

هذا يصح اكثر ايضا على علاقات الفلسفة مع العلوم الاجتماعية ، بخاصة مع الاقتصاد السياسي والتاريخ . هنا الرابط بين الانحيازات الفلسفية - تقدم او تقهقر - وصراعات الطبقات اكثر وثوقا واكثر حميمية . انه يظهر عند هيفل بجلاء خاص . بالرغم من ان فلاسفة كثيرين من بين اعظم الفلاسفة لم يناحزوا بالصراحة التي انحاز بها امام المعضلات التاريخية والاجتماعية لزمهم ، من السهل ان نبين العلاقة القائمة بين نظريتهم في المعرفة وافكارهم عن المجتمع وقاعدته الاقتصادية .

هذه الاعتبارات البالغة العمومية تكفي لتبيان عبث الجهود المبذولة بكل هذا الحماس من قبل اللاعقلانية ، ولاسيما من قبل ممثلها الحديثين ، كي تجد لنفسها اسلافا . الاتجاه الاساسي للفلسفة من القرن ١٦ الى النصف الاول من القرن ١٩ كان من حيث الجوهر حركة قوية الى الامام نحو التملك المفهومي للواقع بأسره ، للطبيعة كما للمجتمع . لذا فان انطلاق العلوم الصاعق وتوسع حقل التنقيب في الميدانين (الطبيعة والمجتمع) قد اثارا بصورة مستمرة معضلات جدلية . وعلى الرغم من ان الحقبة المعنية يهيمن عليها حتى فجر الفلسفة الكلاسيكية الالمانية الفكر الميتافيزي ، ففي كل مكان يظهر جدليون . ولا شان لان يكونوا في غالبيتهم جدليين عفويا وبدون ان يعلموا ذلك . معضلات الجدل هي ما تضعه وتحله العلوم . حتى مفكرون نظريتهم في المعرفة ميتافيزية يتخلصون في هذه او تلك من المسائل العيانية من

قيود الميتافيزية ويفتحون للجدل اراضي جديدة . يقول انجلز : «الفلسفة الحديثة ... على الرغم من ان الجدل كان له فيها ايضا ممثلون لامعون (مثلا ديكارت وسبينوزا) ، كانت قد غاصت اكثر فاكثرا ، خصوصا تحت التأثير الانكليزي ، في احوال نمط التفكير المسمى ميتافيزيا ، الذي يهيمن ايضا بلا استثناء تقريبا على فرنسيي القرن الثامن عشر ، بالاقل في مؤلفاتهم الفلسفية المختصة . خارج الفلسفة بالمعنى الحقيقي او الخاص للكلمة ، كانوا مع ذلك قادرين على انتاج روائع في الجدل : سنذكر فقط بـ ابن اخ رامو لـ ديدرو Diderot وبـ خطاب عن اصل واسس اللامساواة بين البشر لـ روسو Rousseau » (١٢) .

في هذه الحقبة كما في الحقبة الاخرى ، الشطر الجوهري في الصراعات الفلسفية حاصل بين المثالية والمادية . بعد ان كانت المادية قد تظاهرت في العصر الوسيط (احيانا في اشكال دينية وصوفية) ، تخوض ضد المثالية معركتها الاولى السافرة المكشوفة في المناقشات حول تأملات ديكارت في شخص غاسينيدي Gassendi و هوبز Hobbes ، ممثليها الأبرزين اللذين يتخذان موقفا ضد ديكارت . لا فائدة من ان نعرض في ماذا يمثل سبينوزا توطئدا لهذه الاتجاهات. اخيرا ، يرى القرن الثامن عشر ، لاسيما في فرنسا ، اعظم تفتح للمادية الفلسفية، مع ديدرو و هلفيسوس Helvétius و دولباخ d'Holbach . ولكن هذا يجب ان لا يدعنا ننسى ان الفلسفة الانكليزية - رغم ان خطها المهيمن رسميا (خط بركلي وهيوم الذي يتصل بانصاف - جرأت لوك Locke ) كان ، بسبب التسوية الايدولوجية التي عقدتها «ثورة ١٦٨٩ المجيدة» ، مثاليا ولا أدريا - عرفت مفكرين ماديين او مائلين نحو المادية مرموقين ومتنفذين . اما ان فلاسفة معروفين كانوا ، بدون ان يرفعوا لواء المادية وان ينسبوا انفسهم اليها ، كانوا مع ذلك على اقتناع قوي بان الوعي تحدده الكينونة ، فهذا ما تبينه الامثال الرمزية الشهيرة والعائدة في اشكال متنوعة التي تشرح وتوضح الوهم المثالي لفكرة التحكيم - الحر libre - arbitre : ليس فقط الصورة السبينوزية عن الحجر الذي نقدفه او دوار (فرارة) بيل Bayle ، بل ايضا حجر مغناطيس لاينتس . من الواضح ان معارضة الدين الرجعية ضد هذا الزحف للمادية ، ضد هذا الاتجاه الى تأسيس الكوسمولوجيا (علم الكون) او الانثروبولوجيا (علم الانسان) بدون اي لجوء للتعالي ، الى تصور مجتمع بلا ماب وراء ، يعمل بلا اخلاق مسيحية ومتعالية (مجتمع الملحدين عند بيل ، الرذيلة معتبرة اساس ومحرك التقدم عند ماندفيل Mandeville ، الخ) ، يتظاهر في مجادلات عنيفة . وليس اقل وضوحا انه في هذه المجادلات تظهر بالضرورة موضوعات سوف تلعب فيما بعد دورا هاما في اللاعقلانية الحديثة ، بخاصة حيثما الفلاسفة الروحانيون اصبحوا

من الان متقادين في كثير او قليل من قبل شعور بأن الحجج اللاهوتية الاتفاقية - على الاقل فيما يتصل بطريقة الفكر - اصبحت غير كافية للنضال ضد المادية ، بانه بات من الواجب الدفاع عن المحتوى العياني لرؤية العالم المسيحية بمساعدة طريقة فكر «أحدث» ، اكثر «فلسفية» بالمعنى الحقيقي الخاص ، وبالتالي اقرب الى اللاعقلانية .

من هذه الحيثية ، يمكن اعتبار رجال من طراز باسكال Pascal فسي علاقاته مع الديكارتية ، وفريدريش هاينريش ياكوبي F.H. Jacobi في علاقاته مع فلسفة الانوار والفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، اسلافا للاعقلانية الحديثة . عند كليهما يلاحظ بوضوح شديد الفزع والتراجع امام التقدم الاجتماعي والعلمي كما يامر ايقاع تطور العصر الذي فيه يعيشان ، والذي ضده يمارسان ضربا مسن معارضة رومانطيقية (خصوصا باسكال) مخضعين اياه لنقد من اليمين . عند باسكال ، ازدواجية النقد مرئية بشكل خاص . فهو يصف بطريقة خفيفة الروح ، نافذة ، وينقد نبالة البلاط والعلمية الاخلاقية التي تنبع بالضرورة من انحلالها الذي بدا وتقدم . في هذا ، ليس نادرا ان يلتقي مع لا روشفوكو la Rochefoucauld و لا بروير La Bruyère . ولكن بينما يجابه هذان الناقدان بشجاعة العضلات الإيقية التي تبرز في هذا الاطار ، ليست هذه العضلات بالنسبة لباسكال سوى موضوع عصر او فكرة عصر تخدمه كخشبة يجري منها «قفزة الموت» (salto mortale) في الدين . في حين ان لا روشفوكو و لا بروير ، ولو في شكل حكم موجزة او وصف او محاكمة تعليلية وحسب ، يقتربان كثيرا من جدل الاخلاق في المجتمع الراسمالي الناشئ ، فان التناقضات الإيقية تظهر عند باسكال مباشرة بوصفها غير ممكنة الحل على الصعيد محض الانساني والزمني - بوصفها اعراض حالة تخل وعزلة لا رجاء فيها ولا دواء لها، عزلة الانسان المتروك لنفسه في عالم تركه الله . (هل من قبيل الصدفة ان باسكال ، في وصفه الضجر القاتل والذي لا شفاء له باعتباره داء العصر عند الطبقات القائدة ، كثيرا ما ينبئ بشوبنهاور ؟) .

هذا الوصف الفلسفي لحالة التخلي والعزلة ، الذي يؤلف الارتباط الاهم مع اللاعقلانية اللاحقة ، هو ايضا اساس تفكيراته عن علاقات الانسان والطبيعة . ان الرياضي العبقري المخترع الذي هو باسكال يستمد من التحويل الهندسي البادئ اطرق ملاحظة الطبيعة نتائج فلسفية هي على طرفي نقيض مع النتائج التسي يستخلصها - مع حساب الفروق فيما بينهم - ديكارت او سبينوزا او هوبز . هؤلاء يرون في عملية الهندسة المذكورة امكانات غير محدودة للسيطرة المفهومية والاستيلاء العملي على الطبيعة من قبل الانسان . باسكال ، على العكس ، يرى فيها تحويل الكوسموس ، الذي كان الى ذلك الحين مليئا ومسكونا ، مفهوما على

الطريقة الانتروبومورفية ✕ والاسطورية والدينية ، الى لانهاية غريبة عن الانسان وفارغة بشكل للإنساني . فيه الانسان ضائع ، تائه ، في هذا الركن الصغير التافه من الكون حيث ألقت به اكتشافات علوم الطبيعة : يبقى حائرا قلعا امام الالغاز التي لا حل لها ، الغاز اللانهايتين : اللانهاية في الكبر واللانهاية في الصغر . وحدها تجربة الدين الحميمة ، حقيقة الفؤاد (اي المسيحية) ، تستطيعان ان تعطيا حياته معنى وتوجيها ، اذا باسكال يرى بشكل جيد جدا في آن معا الآثار النازعة لانسانية الانسان الناتجة عن الراسمالية التي كانت لا تزال تنمو في اطر النظام المطلق الاقطاعي والعواقب الطريقية والتقدمية الحتمية التي كانت تنبع من العلوم الطبيعية الجديدة المدمرة للانتروبومورفية التي سبقتها . وهو يرى ايضا ايسة فلسفة جديدة تشاد على قاعدتها : يرى العضلات ، ولكنه يقوم بعملية «وراء در» بالضبط حيث يتقدم معاصروه العظام او على الاقل يحاولون التقدم ، في طريق فكر جدلي .

هذا التحول ، هذا الانسحاب على ضفة المشكلات الجديدة هو وجه القرابة بين باسكال واللاعقلانية الحديثة . ولكن باسكال يتميز عن هذه اللاعقلانية بالرابط الاوثق لدرجة تتخطى المقارنة الذي يربطه بالدين الوضعي والعقدي : المحتوى الحقيقي لفلسفته - هذا الذي اليه يتجه بحله بدور الجدل في مفارقات يائسة وغير قابلة للحل مبدئيا ، وهي امور تجعل ضرورية في نظره القفزة في الديني - ليس غير المسيحية العقيدية ، في شكل لما بعد الاصلاح ليس اكثر ، وهو الجانسينية Jansénisme . لئن كان باسكال جَدًّا للاعقلانية ، فذلك ليس بالمحتوى الوضعي الايجابي لفكره بقدر ما هو بطريقته ، فينومينولوجيا الحكمية للتجربة الدينية في اليأس . فقط تحت هذه الحثية يمكن اعتباره سلفا حقيقيا الى حد ما غير كبير . ان فينومينولوجيا للياس (وهي من حيثيات عديدة «عصرية») ، التي تنحو الى التحقق في الدين ، تقوده الى الاعتراف بمجموع العقيدة المسيحية : ولكن حقيقة اعترافه بـ «عقالة» العقائد هي بالضبط ما يبعده عن دروب اللاعقلانية الحديثة . أجل - وكثيرا ما اجري التقارب - كثيرا ما يتطابق فكره مع فكر كيركغارد . ولكننا سوف نرى ، عندما سنهتم بهذا الاخير ، ان مسافة قرنين ادت الى تغير في الكيف : عند كيركغارد ، فينومينولوجيا اليأس مهيمنة لدرجة ان النزوع الى التحقق والتجاوز في الدين يعدل جذريا ، ضد رغبة كيركغارد نفسه ، موضوع القصد الديني : يؤدي الى تفسخ المحتويات الدينية حقا ، المسيحية تحول الى مصادرة ، يجري الكلام عنها بصيغة التمني ، وكل هذه الفلسفة تقترب بالواقع من إلحاد ديني ، من عدمية وجودية . من هذا كله ، توجد بدور عند باسكال ، ولكنها بدور فقط .

عند فريدريش هاينريش جاكوبي ، معاصر الانوار والكلإسيكية الالمانية ،

---

[ ✕ اي على هيئة او شكل او صورة انسان ] .



العرض الدفاعي امام المادية والالحاد يظهر على الفور بوضوح اكبر بكثير . وبالتالي فان المحتوى الايجابي لتجربته الدينية هو ايضا افقر بكثير . اخيرا لا يبقى عنده سوى محاولة لانقاذ - بأي ثمن كان - نوع من تدين غامض ، في - ذات للدين مجرد . وبهذا فهو في آن معا يبتعد عن ويقترب من اللاعقلانية الحديثة . يقترب منها بالتعارض الجدري الذي يقرره بين الحداث - ما يدعوه «العلم المباشر» - والمعرفة المفهومية ، المحاكمة - الخطائية ، بتعبير آخر الميتافيزية ، التي لا يمنحها سوى مدى نفعي ، براغماتي ، حافظا للتجربة الدينية قدرة بلوغ حقيقة الكائن . (نفس الثنائية تعود توجد في شكل مبسوط ومطور أكثر بكثير عند برغسون ، وهي اذا تظهر من الان عند ياكوبي ولو في شكل مجرد جدا ملامح اللاعقلانية الحديثة) . ولكنه بعيد عنها بقدر ما ان القفزة التي يجعل الفكر يقفزها لا تقود الا الى فكرة مجردة جدا وباهتة جدا عن الالهية . هذا معناه انه يقف عند عتبة مسألية ستفديها اللاعقلانية اللاحقة بالاساطير ، بهذه التجربة العاطفية ، المتزايدة الوضوح ولكن المتناقضة الصدق ، للعدم ، التي تعطي بوصفها سعيًا مزعوما وراء الماهية الحقيقية - في منأى عن الجدل ، بسبل الحداث . اذ ان فراغ «العلم المباشر» لجاكوبي يحوي نفس الاوهام التي تملأ إلهوية عصر الانوار ، نفس المحاولة لتوفيق التصور الميكانيكي المسيطر آنذاك في العلوم الطبيعية عن «الدفعة الاولى» مع إله يكون دوره نوعا ما ان يدور ساعة الكون الجدارية . أجل ، ياكوبي يعارض بعنف ممثلي هذه الفلسفة الالمان (مثلا مندلسون) ، ولكنه لا يستطيع ان يحل محل إلههم الذي لا مضمون له ولا حول ، اله الفكرية البليدة ، سوى اله للحداث الخالص فارغ مثله . اليكم باية مفردات صائبة فطنة يحدد هيفل طابع فلسفة ياكوبي : «في آخر الحساب ، يتلخص علم الله المباشر في علم ان الله هو [موجود] ، لا ما هو . وإلا كان العلم معرفة ، اي قاد الى علم موسط . ذلك تقليص لله كموضوع للدين الى إله بوجه عام ، تقليص محتوى الدين الى تعبيره الأكثر بساطة» (١٢) . ولكن ، من جهة اخرى ، يشاطر ياكوبي جناح الانوار الأكثر تخلفا ورجعية العداء الفلسفي تجاه المفكرين الكبار الذين حاولوا في القرنين ١٧ و ١٨ الارتفاع فوق مستوى علوم الطبيعة وخط رؤية للعالم ذات امتداد واحد ولكن تحركها وتحيينها حركة جدلية ، رؤية مؤسسة على الحركة الذاتية التلقائية للأشياء ذاتها (سبينوزا ، لايبنتس ، الماديون الفرنسيون) .

واليكم عواقب هذا كله بالنسبة لـ ياكوبي : ازاء الاتجاهات الجدلية لمعاصريه (هامان Hamann ، هردر Herder ، غوته) يتخذ نفس الموقف غير المتفهم الذي يتخذه ازاء اشباه - عقلانيي الانوار المرتبطين بميتافيزياء مدرسة فولف Wolff والتي يرفضها . فيما بعد ينتقد الفلسفة الكلاسيكية الالمانية من نفس وجهة النظر

التي منها ينتقد كبار القرنين ١٧ و ١٨ . ولن يكون قادرا على ان يحيي فسي  
الاتجاهات اللاعقلانية التي تبرز عند شيلنغ مذهب حليف : سيمضي في حرب  
ضدها مع حجج مشاجرته عن سبينوزا .

هكذا فرغم كل شيء ليس ياكوبي هو ايضا ممثلا حقيقيا للاعقلانية الحديثة .  
لئن كان يقترب منها اكثر مما يقترب اي من معاصريه فبسمتين جوهريتين : اولا  
لانه يجعل من الحدس ، بجذرية وتجريد كاملين ، ولكن ايضا بصدق واخلاص  
اكبر مما عند الذين سيتبعونه ، الطريقة الواحدة الوحيدة لـ «الفلسفة الحققة» .  
فهو يلاحظ ان محاجة كتلك التي نجدها عند سبينوزا مثلا هي محاجة على  
الارجح لا تقاوم وان طابعها الذي لا يندحض يسوق بطريق مستقيم الى الالحاد .  
ويقول في الحوار مع ليسنغ : «أجد سبينوزا لا بأس به ، ولكن لنعترف بأنه  
خلاص هزيل ذلك الذي نجده في كنفه» (١٤) . هذا الموقف يخلق بين ياكوبي  
وبدايات اللاعقلانية الحديثة بعض القرابة . اذ كلما تأكدت التناقضات الاجتماعية،  
كلما كانت حالة الدين في خطر ، وضع اللاعقلانيون عزيمة اشد في نفي ان العقل  
بوسعه ان يعرف الواقع — وهذا انعطاف يبدأ مع شوبنهاور .

تجنبنا لمنطق كمنطق سبينوزا يبحث ياكوبي عن طريق «العلم المباشر» ، الذي  
يقول عنه ، في نفس الحوار : «هدفه الاخير ، هو ما لا يمكن تفسيره : الذي لا  
ينداب او يحل ، البسيط ، المباشر» (١٥) . ولكن هذا ينقل كل طريقة الفكر  
الفلسفي ويرسلها على طريق محض ذاتي . ما يحدد بالنسبة لياكوبي طريقة  
الفلسفة ، ليس هو فحص عالم الموضوعات ، ليس الكينونة الصميعة لهذه  
الموضوعات : بالعكس الموقف الذاتي للمفكر — حسبما يعمل بالفكر المحاكم او  
بالمعرفة المباشرة ، بالحدس — هو الذي يقرر ما اذا كان موضوع الفلسفة حقا او  
باطلا . لهذا السبب ، هيغل ، منذ كتابات طور شبابه ، يوازي فلسفة ياكوبي  
مع المثالية الذاتية لكنط وفيخته . ولكن بينما يتجه هذان الاخيران ، انطلاقا من  
ذاتيهما ، الى انضاج طريقة فلسفية موضوعية ، يلتجئ ياكوبي فسي  
اقصى الذاتية .

ليس فقط في نظرية المعرفة بل ايضا في الاخلاق . اليكم بيان ايمانه الذي  
يضعه بوضوح بالغ في معارضة إيثقا فيخته : «نعم ، انا الملحد ، ال بلا اله ،  
الذي ، بعكس الارادة التي لا تريد شيئا ، يريد ان يكذب ، كما كانت دسدمونة  
تكذب عند زفرتها الاخيرة . الذي يريد ان يكذب وان يخدع ، مثل بيلاد جاعلا نفسه  
يُعتبر اوريست . الذي يريد ان يغتال ، مثل تيموليون . الذي يريد ان ينتهك

---

١٤ - ياكوبي : عن مذهب سبينوزا ، في شكل رسائل الى السيد موسى مندلسون ، مونيخ ،

١٩٢١ ، ص ٦٦ .

١٥ - المرجع نفسه ، ص ٧٨ .

القانون واليمين ، مثل إيامينونداس وجان ده ويت . الذي يريد ان يقتل نفسه ، مثل اوتو . الذي يريد ان ينتهك حرمة المعابد ، مثل داود . الذي يريد ، نعم ، ان يقتل السنابل يوم السبت المقدس ، وان فقط لانه جائع ولأن القانون مصنوع للانسان لا الانسان للقانون . انا هذا الكافر ، واني أسخر من الفلسفة التي تدعوني كافرا ، أهزا منها ومن كائنها الاسمى : اذ انني ، بحكم الاقتناع الاكثر قداسة الذي احمل في ذاتي ، اعلم ان امتياز الموافقة *privilegium aggratiandi* المتصل بجرائم كهذه ، بالتعارض مع قوانين العقل المطلق والكوني ، هو حقا حق جلال الانسان ، خاتم كرامته ، جوهره الالهي» (١٦) . من المناسب ان نوضح لصالح الحقيقة التاريخية ان ياكوبي هنا ، من جهة يضع اصبعه بشكل صائب على بعض نقاط الضعف الرئيسية في مثالية فيخته الذاتية ، على «ارادته التي لا تريد شيئا» ، على طابع إثيقاه العمومي المجرد ، ولكن من جهة اخرى يلخص اشتراطاته الاخلاقية الخاصة في عبادة للذات بلا مبادئ ، في العريضة الذاتية للفرد البرجوازي الذي يطمح الى ان يكون «استثناء» . انه لا يريد ان يحذف القانون بل فقط ان يؤمن للفرد البرجوازي الحق في موقع استثنائي : «امتياز الموافقة» هو الامتياز الارستقراطي للمثقف البرجوازي (على الاقل كما هو يتصوره او يتخيله لنفسه ، اذ ان ياكوبي بطبيعة الحال لا يفكر لحظة في القيام بالاعمال الشريرة التي يعددها ، اي في تحقيق استثناء على القانون الكلي) .

هكذا يجعل ياكوبي معضلات المعرفة والاخلاق معضلات سيكولوجية ، معضلات هي معضلات ذاتية . والحال ان طمس الحدود بين نظرية المعرفة والسيكولوجيا يؤلف احدى المميزات الجوهرية للاعقلانية الحديثة (مثلا للمذهب الفينومينولوجيا) ، وليس بلا فائدة ان نلاحظ ان هذا الاتجاه عند ياكوبي ما زال يؤكد نفسه بلا حجب ، الامر الذي كان يقود هيجل الى نقد «علمه المباشر» على النحو الآتي : «يجب ان نعتبر في هذا الصدد خبرة عادية ومألوفة تماما كون حقائق ، نعلم جيدا انها ليست سوى نتائج حصل عليها في نهاية وساطات عديدة ومعقدة ، تحضر لوعي من صارت له مألوفة بطابع من مباشرة ... . ان يكون علم او فن او تقنية قد غدون لنا جاريات او مألوفات ، فهذا يعني بالضبط انهن ، في كل من الحالات ، يحضرن مباشرة لوعينا ، انا نحوزهن ان صح القول بين ذراعينا ورجليننا ، جاهزين لتخريجهن في فاعلية تتصل بالعالم . ولكن في هذا كله ، مباشرة العلم *savoir* ليس فقط لا تنفي الوساطات بل هي مرتبطة بالوساطات لدرجة ان العلم المباشر هو نتاج ونتيجة العلم الوسط» (١٧) . على هذا النحو ، هيجل في واقعيته يفضح الوهم الذي يرى في الطابع المباشر غير الوساطي شيئا ما جديدا ، خلقا من العدم ،

١٦ - منشور في ال كتابات عن الدعوى القائمة ضد فيخته بتهمة الاتحاد ، مونيخ ، ١٩١٢ ،

ص ١٧٩ .

١٧ - هيجل . الموسوعة ، ص ٦٦ .

ويقدم انموذج نقد لا يصيب ياكوبي فقط بل ايضا جميع اللاعقلانيين اللاحقين .  
 النقطة الهامة الثانية التي يجب ان تواجه ، هي ان «العلم المباشر» لياكوبي  
 يبرز ليس فقط بوصفه مهربا من منطق إلحاد كبار مفكري القرنين ١٧ و ١٨ ،  
 بل ايضا كضربة رد ضد المادية . في محاورته المذكورة آنفا مع ليسنغ (وهي ذات  
 فائدة استثنائية وهي تحوي بشكل مختصر كل فلسفته) ، يشير بوضوح بالغ الى  
 الاخطار التي يراها ، مناقضا في هذه المرة ايضا العديد من اللاعقلانيين اللاحقين  
 الذين يحاولون اصفاء الظلام والغموض على المسألة بتلويحهم للماع بـ «طريق ثالث»  
 مزعوم في الفلسفة ، بشبه - «مادية» تقع على حد زعمها في ما وراء التنافي بين  
 المثالية والمادية . انه يحدد طابع المادية على النحو التالي : «الفكر ليس منبع  
 الماهية ، بالعكس الماهية هي منبع الفكر . اي اذا قبل الفكر وجد شيء ما غير  
 مفكر يجب اعتباره اول ... لذا كان لاينتس له صدق ان يسمى النفوس آلات  
 روحية ، متحركات - ذاتيا روحية automates spirituales » (١٨) . (هذا  
 الرجوع الشاهد الى لاينتس يصح بطبيعة الحال اكثر ايضا اذا طبق على  
 سبينوزا ) .

ان لاعقلانية ياكوبي تظهر هكذا ، في عشية تلك الازمة الايديولوجية الكبرى  
 التي تولد الاشكال الحديثة للاعقلانية ، بوصفها مكثفا رجعيا لصراعات القرنين  
 ١٧ و ١٨ الروحية . وهي تجلّي سلفا افلاس اللاعقلانية ، تبين ان حتى نفى العقل ،  
 الهروب في العبث والفراغ ، المفارقة التي لا محتوى لها ، العدمية المصبوغة بالتدين ،  
 لا يستطيع ان يقدم سوى وهم دفاع ضد الفلسفة المادية . هذا الاتجاه الى  
 النيهلستية لوحظ سلفا من قبل بعض معاصري ياكوبي . ليسنغ يعلن ، في  
 الحوار المذكور (والذي نقله كتابيا ياكوبي) ، انه يعتبر هذا الاخير «رييا كاملا»  
 تريد فلسفته ان «تدير ظهرها لكل فلسفة» (١٩) . فريدريش شليغل F. Schlegel  
 الشاب ، في حقبة الجمهورية ، يهاجم فلسفة ياكوبي ليس فقط لانها «لا بد ان  
 تنتهي في اللاتصديق والياس او في التطير والاثارة الحماسية» (٢٠) بل ايضا  
 لـ «لاخلاقيتها . فهو يكتب عن مؤلفات ياكوبي : «نرى فيها تنفس وتزهر روح  
 الفتن ، نرى فيها عربة كاملة من العاطفية ، إفراطا لا نهاية له ، وكلها من الامور  
 التي ، رغم نبل أصلها ، تعدم تماما قوانين العدالة والاخلاق . وحده يتغير موضوع  
 العبادة الصنمية التيمية ، اما التيمية فباقية . كل شبق من هذا النسوع  
 ينتهي بالعبودية ، حتى وخصوصا شبق التمتع بالحب الاظهر للكائن الاسمي . اي  
 عبودية أفزع من العبودية الصوفية ؟» (٢١) . ان يكون فريدريش شليغل هو

١٨ - ياكوبي ، عن مذهب سبينوزا ... ، مرجع مذكور آنفا ، ص ٧٤ .

١٩ - ياكوبي ، عن مذهب سبينوزا ... ، مرجع مذكور آنفا ، ص ٧٧ .

٢٠ - مؤلفات شباب فريدريك شليغل نشرها ، فيثا ، ١٩٠٦ ، ج ٢ ، ص ٨٥ .

٢١ - المرجع نفسه ، ص ٨٨ .

نفسه قد انتهى لاعقلانيا صوفياً لا ينزع شيئاً من صواب هذا التشخيص .  
ما كان سينكشف عن كونه الأكثر ثقلاً بالعواقب في مداخلات ياكوبي ، هو  
فضحه سبينوزا (ومعه ليسنغ ، وفيما بعد كل الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) كملحد .  
أنياً كان ذلك بداهة اعطاء الرجعية سلاحاً . إذ ان السبينوزية ، في ما فيها من  
امر جوهري - انضاج الجدل - ، هي بداهة شظية في لحم الرجعية . واتهامها  
بالالحاد الموء كان وسيلة فعالة في قمعها (فيختة ، وقد اتهم هو ايضا بالالحاد ،  
ليس اجل مباشرة من قبل ياكوبي ، الم يضطر الى ترك كرسيه في جامعة يينا؟) .  
هذه المائلة الجدرية التي يقيمها ياكوبي للسبينوزية بالالحادية هي مع ذلك هامة  
بالنسبة لتاريخ الفلسفة ، لانها تجعل جلياً الاتوافق المبدئي بين الفلسفة والدين  
ما ان يقاد الاثنان الى عواقبهما المنطقية ، لانها وضعت هذا التنافر في امر اليوم .  
من الان لن تعارض الفلسفة التقدمية ، التي اعلنوها ملحدة بالضرورة ، بفلسفة  
مسيحية - او على الاقل بفلسفة تؤكد احترامها للمسيحية - بل بحدسية خالصة ،  
بلاعقلانية بلا جمل ، بنفي للفكر المفهومي والعقلي بوجه عام .

ان آثار لزوم هذا الخيار القاسي لم تظهر على الفور . هردر وغوته ، وهما  
في مشاجرة السبينوزية الى جانب سبينوزا (و ليسنغ) ، يبقيان عند مذهب  
الحلول ويردان النتائج الملحدة التي يستخلصها منه ياكوبي . ان فلسفة الطبيعة  
لشيلنغ الشاب ولانصاره ، وفلسفة هيغل - رغم احتجاجاتهم ، رغم تهمة الالحاد  
التي وجهت ايضا ضد شيلنغ (من قبل ياكوبي نفسه) وضد هيغل (من قبل الردة  
الرومانطيقية) - لا تؤلفان كذلك تقدماً في تأويل السبينوزية ، بل بالاحرى تتهقروا .  
ليست المسألة هنا «ديبلوماسية» تجاه السلطة الكليريكية ، وهي «ديبلوماسية»  
ضرورية مع ذلك في هذا العصر كما من قبل . هذا العنصر يلعب بطبيعة الحال  
دوراً لا يمكن اهماله في الفلسفة الكلاسيكية الألمانية . ولكن الامر الجوهري هو  
انه ، بسبب عدم تمام وعدم انسجام الجدل المثالي ، لم يستطع هذا الاخير في يوم  
من الايام التغلب حقيقة على البقايا اللاهوتية التي كان يحتفظ بها في ذاته .  
وفويرباخ هو الذي يقول بحق : «الحلولية هي الاتحاد اللاهوتي ، المادية اللاهوتية ،  
نفي اللاهوت ، ولكن على ارض اللاهوت ذاتها . فالحلولية تجعل المادة ، نفي الله ،  
سلبه ، تجعلها محمولاً ، خيراً ، لالهية» (٢٢) . وفي نفس النوع من الافكار ،  
يضع هيغل في موازاة سبينوزا : «ان فلسفة الهوية تتميز عن السبينوزية في  
كونها تروحن وتحرك الشيء البارد الميت الذي هو الماهية السبينوزية بالروح  
المثالي . هيغل بخاصة هو الذي جعل الفاعلية المستقلة ، قوة التميز ، وعسي  
الذات ، جعلها محمول الماهية . ان صيغة هيغل المفارقة ، التي بموجبها «الوعي

الذي لنا عن الله هو الوعي الذي عند الله عن نفسه» ، ترتكز على الاسس عينها التي ترتكز عليها صيغة سبينوزا التي لا تقل عنها مفارقة والتي بموجبها «الامتداد او مادة هي محمول للماهية» . انها لا تعني شيئا آخر سوى : وعي الذات هو محمول للماهية ، اي الله - بتعبير آخر : الله ، هو انا» . ينجم عن ذلك التباس يبلغ في الهيفية ذروته ، ويجعل فويرباخ يقول ان الفلسفة النظرانية المضاربة هي «في آن إلهوية وإلحاد» (٢٤) .

ان جوهر تطور الفلسفة الالمانية المعروف هكذا - وهو اساسا ذاته في الفلسفة الغربية من ديكارت الى هيغل ، مع مراعاة تغيرات ملحوظة ، طلعات ونزلات - يجب التشديد عليه بقوة ، اذ ان الالعقلانية الحديثة تعتقد انها تجد في ضعف من هذا النوع نقطة التعليق التي تتيح لها ان تحول الى لاعقلانيين وأن تدخل في رواق الاجداد الذي بنته لنفسها فلاسفة كبارا كانوا ، حسب الخط السيد لفكرهم ، اي شيء ما عدا لاعقلانيين ، بل وذهبوا احيانا الى اخضاع تظاهرات الالعقلانية التي كانوا يكتشفونها عند معاصريهم لنقد مدمر . (سنرى) عند تناولنا النيوهيفلية ان هذه المصيبة لم يوفروها عن هيغل نفسه) . ان كوننا نشدد على الازدواجية الجوهرية في عمل المثاليين العظام ، وهي الازدواجية التي بطبيعة الحال وحدهم الماديون الاكثر نبوغا كان بوسعهم ان يعتقوا منها ، يسمح لنا بأن لا نفحص مشكلة العقلانية والالعقلانية على قاعدة محض مفرداتية، بأن لا نذهب من تصريحات عزلت عن سياقها ومن النية الاساسية لفلسفة من الفلسفات - وهذا يمكن دوما من جعلها تصدر رنة لاعقلانية - ، بل على العكس ان نقل انتباهنا بالضبط على هذه الازدواجية الاساسية .

المسألة ذات اهمية لان الجهود الاكثر عنادا قد بذلت لجعل فيكو او هامان ، روسو او هرذر ، لاعقلانيين . من وجهة رؤية «تاريخ للروح» مبني حسب صيغ المثالية المعاصرة ، واضح ان هؤلاء المفكرين يمكن ارجاعهم حتى مشارف الالعقلانية. صحيح انهم ، بدءا من مجادلة فيكو ضد ديكارت ، كانوا في تعارض عنيف مع اتجاهات زمنهم التي درجت العادة على تسميتها بمصطلح رائج غير صالح بثباتا ومجرد تماما : عقلانية . اذا بنينا بهذه الكيفية الشكلية والسطحية تنافيا بين العقلي واللاعقلي ، جاء هؤلاء المفكرون ليصطفوا «تلقائيا» الى جانب الالعقلانية ، كما كان الحال ، قبل رواجها الكبير بفترة طويلة ، مع روسو وهامان (روسو «لاعقلاني رومانطيقي» نتاج الردة الايديولوجية ضد الثورة الفرنسية) .

اذا ، بالعكس ، كما نحن نسعى الى ذلك ، اعتبرنا الالعقلانية عيانا ، وسط الصراعات الايديولوجية للعصر ، بوصفها داخلة في قتال الطبقات بين البروليتاريا والرجعية ، ظهرت بالضرورة في ضوء آخر تماما ، تحت هيئة مختلفة تماما ، اقرب الى الحقيقة . وراينا عندئذ ان المفكرين المذكورين آنفا ، الذين عاشوا في

عصر كان جهده المهيمن يرمي الى ان ينضج مفهوما معرفة الظواهر الميكانيكية للطبيعة وكان فكره بموجب هذا الجهد ذاته ميتافيزيا ، قد طالبوا ، في تعارض مع هذا الاتجاه ، طالبوا للفكر بحق تطبيقه على عالم التاريخ الخاضع للتغيرات وبحق فهمه في تطوره . ولكن لئن كنا نتكلم على هذا النحو عن الواقع التاريخي فعلى القارئ الا يدع افقه يقلص ويحد من قبل هذه النظرية ، نتاج الانحطاط البرجوازي ، التي تفهم وتفهم الظاهرة التاريخية بوصفها «ما هو فريد فسي نوعه» ، «ما لم يحصل سوى مرة واحدة» ، «ما لا يقبل المقارنة بأي شيء سواه» ، اي بوصفها عاصية على اية فكرة قانون ، اذا بطبيعتها لاعقلانية . سنبين قريبا ان هذا التصور للتاريخ مشتق من المعارضة الرجعية ، الملكية الشرعية في الاصل ، ضد الثورة الفرنسية ، وان العلم البرجوازي قد تملكها وكيفها في النظرية والتطبيق من اجل حاجاته الخاصة مع سير اصباح البرجوازية اكثر رجعية (رأنكه Ranke ، ريكتر Rickert ) .

المفكرون الذين نعنئ بهم هنا لا صلة لهم بهذه الاتجاهات . ايا كانت فروق تصور العالم وفروق المواهب او القرائح (علما بان غوته ، حين تعرف في ايطاليا على فيكو ، رأى نفسه محمولا بالفكر الى هامان ، احد ملهمي شبابه) ، فان جهدا مشتركا يوحدهم : الجهد في سبيل تعميق القوانين الداخلية للضرورة التاريخية وللتقدم التاريخي - الاجتماعي ، الجهد في سبيل اكتشاف ومفهمة العقل فسي التاريخ - وبتجديد اكبر العقالة الحاثة للتاريخ البشري ، العقالة التي تجليها ذات - سرركة هذا الاخير في جملتها . هذا الجهد وضعهم وجها لوجه مع معضلات جدلية ، في عصر لم تكن فيه الركائز الواقعية والمادية لقوانين التطور التاريخي هذه موضوعات دراسة (لنفكره بالحالة التي كان يوجد فيها علم ما قبل التاريخ) ، ولم تكن فيه تيارات الفكر المهيمنة تعبر نفسها لانضاج جهاز من المفاهيم ، طريقة قادرة على التغلب على هذه المعضلات : ان نظرية المعرفة الغالبة (مع الهندسة نموذجيل) كانت بالاحرى قيذا يعيق كل تقدم في هذا الاتجاه .

لهذا السبب ان البحث عن العقل الحاث في التاريخ ، عن قوانين التطور انداخلي للمجتمع ، جرى ضد تيار نظرية المعرفة المهيمن ، ومثل بالتالي كاقتراب غامض في احيان كثيرة ، تملؤه صور - استعارات - رموز ، من مقولات الجدل . وحدها هذه المقولات كانت تستطيع ان تعطي تعبيرا مطابقا عن قوانين تطور التاريخ والمجتمع . ان نفور غوته الشاب ، مثلا ، ازاء «عقلانية» زمنه - وتفلت من هذا النفور ، بشكل مثير للفضول ، بل بشكل ذي دلالة ، السبينوزية - يفسر على وجه التحديد بواقع انه كان يبحث ، ولو بشكل غريزي خلال مدة طويلة ، عن المقولات الجدلية القادرة على الافصاح عن تطور الكائنات الحية ، كان يبحث عن تصور تاريخي للطبيعة . لذا فالامقلانيون الحيويون للطور الامبريالي طالبوا به كسلف . في حين ان تطور غوته الفكري ، انطلاقا من محاولات شباب طرائقيتها مترددة متلمسة ، قاده ، بعد طور تجريبية جدلية ، الى اعتناق الفلسفة

الكلاسيكية الالمانية في وجوها الاقرب الى الجدل . يجب ان نضيف ان الموقف المتحفظ الذي وقفه غوته من الفلاسفة الكبار ، معاصريه ، يأتي من جهة من انه ذهب ابعد منهم بكثير في طريق المادية الفلسفية (لا شأن في ذلك لكونه عنسد ماديته ، التي لم تكن يوما منسجمة باسم الهيلوزوئية hylozoisme [= الطبيعة حيوان كبير]) ومن جهة اخرى من انه امتنع دائما عن ان يدع نتائج بحوثه العلمية الخاصة تحبس في غلّ منظومة مثالية .

ان مثال غوته يبين بوضوح ما نرى اليه : نرى الى هذا الذي كان يعارض ان نحمل تصنيف لينه Linné الى المطلق ، نصير وحليف جوفروا سانت ايلير Geoffroy Saint - Hilaire ضد كوفيه Cuvier ، سلف داروين - وليس الى بعض الحكم المتناثرة ، او حتى بعض محاولات الاجمال التي يمكن دوما ان يستخلص منها (بتاويل من نوع «علم الروح» الذي يزدرى التشريط التاريخي شيء يشبه الالعقلانية .

سيان الى حد لا بأس به ان يكون مركز الاهتمام عند غوته هو تاريخ الطبيعة ، وعند فيكو او روسو او هرذر هو تاريخية كل الحوادث الاجتماعية ، ان تلعب فكرة الله عند معظم هؤلاء الاخيرين دورا اكثر ايجابية بما لا يقاس مما عند غوته . لنفكره مثلا بالوظيفة التاريخية لـ «العناية الالهية» عند فيكو . انه يعرف هذه «العناية» كروح «تشكل بأهواء البشر (وهم جميعا) متعلقون بمصلحتهم الشخصية ومحمولون هكذا على العيش في صحراء كما تعيش الحيوانات المتوحشة» المجتمعات المدنية التي تتيح لهم ان يعيشوا في جماعات حقا بشرية» (٢٥) . نعتقد اننا نسمع هيفل حين يلخص فيكو في خاتمة مؤلفه الفكرة نفسها على النحو الآتي : «فالبشر انفسهم والبشر وحدهم خلقوا هذا الكون من الشعوب : ذلك كان المبدأ الاول والذي لا جدال فيه لهذا العلم . ولكنه ولد بلا اي شك من روح مغاير في احيان كثيرة ، بل مناف ، للاهداف الخاصة التي يلاحقها البشر والاعلى منهم دوما . هذا الروح اخضع هذه الغايات الخاصة لغاياته الاعلى واستخدمها دوما في سبيل بقاء النوع البشري على هذه الارض» (٢٦) . كما في وقت لاحق ، مع «فكر العقل» عند هيفل ، نحن هنا ، بالتأكيد ، امام صياغات مصوّفة تعبّر بشكل تشكيلي مطاوع عن علاقة لم تتأبّع الى النهاية ولكنها لمحت بعبقورية ، الامر الذي يفتح للجدل حقلا جديدا ، مع اسداله على تبادلات الفعل الجدلية حجاب المثالية المصوّف المخادع . ولكن من الواضح ، لمن يقرأ فيكو بلا ظن مسبق ، ان تاريخه ليس له قوانين الا بذاته ، انه مصنوع من قبل البشر انفسهم وانه بذلك قابل لان يعرف عقليا . من الواضح ان فيكو في تحليلاته العينية يصرح بكلمة «العناية» بطريقة يطرد معها من السير الجدلي للتاريخ ، المفارق ظاهرا ، المتناقض للفهم ، ومع

٢٤ - ليكو ، علم جديد [بالإيطالية] ، الترجمة الالمانية ، مونيخ ، ١٩٢٤ ، ص ٧٧ .

٢٥ - ليكو ، الرجوع المذكور ، ص ٤٢٤ .



ذلك المحرك من قبيل عقالة اعلى ، كل مداخلة متعالية ، كل تدخل من عل .  
يجب اذا ان لا ندهش اذا كان هذا العدو الصريح لنظرية المعرفة الديكارتية ينتهي ،  
في نظريته عن مقولات العقل ، اقرب ما يمكن من السبينوزية . ان صيفته «نظام  
الافكار يجب ان يجري حسب نظام الموضوعات» (٢٦) تتميز عن سبينوزا في هذا  
نقط الا وهو ان هذه المادية ، مادية المقولات المفهومية ، يتصورها فيكو ، طبقا  
لاتجاهه «التاريخي» بحزم ، على نحو اكثر حركية وديناميكية بكثير مما عند  
سبينوزا . بتعبير آخر ، انه يعدل ويواصل السبينوزية في نفس الاتجاه الذي  
سيسلكه بعد قليل الجدل المثالي الالماني ، هيجل بشكل خاص .

ليس هنا مجال ان نعرض ، ولو تخطيطيا ، فلسفة فيكو ، واقل من ذلك  
ايضا ان نحاول تحليل فلسفات هردر او هامان او جان-جاك روسو . كان من  
الهام فقط ان نسلم الاتجاه الجدلي اساسا الذي يحمل كل هؤلاء المفكرين على ادراك  
التاريخ البشري والمجتمعات الانسانية في حركتها الملزمة ، الى اخراجها من لعبة  
افعال وآلام البشر ، الى تصور عقالتها الداخلية ، اي قوانين التطور . اكانت  
القضية هي الاصل البشري المحض للغة ، التي يتصورها هردر نتاج قوى انسانية  
نوعيا ، درجة تطور للعقل البشري (ضد التفسير اللاهوتي لاصل اللغة) ، او كانت  
عند روسو هي مولد المجتمع المدني مع لامساواته المتولدة من ظهور الملكية والحبلى  
بثورات مقبلة ، القضية واحدة في كل الحالات . ليس ذا اهمية لاتجاه بحثنا  
ان نعلم ما اذا كانت نظرية او اخرى من هذه النظريات او كان مفهوم او آخر من  
هذه المفاهيم التي حُبست فيها النظريات قد صمدت او صمد لتقدمات العلم  
اللاحقة . اكثر اشارة بكثير ان نضع في ضوء النهار اسلوب الفكر الذي ، من فيكو  
الى هردر ، تفتح في الجدل التاريخي . ان التفاصيل التي اولت ، بعد اقتلاعها  
من سياقها التاريخي ، في اتجاه اللاعقلانية ، تغطي في اقصى احتمال ميولا ثانوية  
خاضعة ، الصياغة المصوّفة لوقائع وحقائق ما كان يمكن آنذاك ان تحصل بكيفية  
جدلية على نحو واع . الدرب الذي يقود من فيكو الى هردر يعني اغناء وتدعيم  
لعمارة العقل ، كما في زمنه الدرب الذي سلكه بيكن وديكارت . الخلافات التي  
تلاحظ هنا بين مفكر وآخر ، وحتى التعارضات الحادة ، هي خلافات وتعارضات  
داخل معسكر واحد بعينه ، يناضل من اجل فلسفة ترتكز على عقالة العالم . ليس  
من مكان تنحل فيه الى تناحر بين العقلانية واللاعقلانية .

## II

### الجدس الذهني لشيلنغ تجلياً أول للاعقلانية

ولدت الاعقلانية الحديثة من الازمة الكبرى ، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية - والفلسفية ايضا - التي تسم الانتقال من القرن الثامن عشر الى القرن التاسع عشر . الحدث الحاسم الذي يطلق المراحل الرئيسية للازمة هو بالطبع الثورة الفرنسية ، حدث عالمي هي بغير المعنى الذي كانت به الثورات الكبرى التي سبقتها (الثورتان الهولندية والانكليزية) . هاتان لم تحققا انقلابات الا في النطاق القومي . انعكاساتهما الدولية كانت ، من حيث هي مشروعات او بدايات تحولات اجتماعية ، وبالتالي ايدولوجية ، اقل شأنًا بما لا يقاس . الثورة الفرنسية هي الاولى التي كان لها انعكاسات هامة على البنية الاجتماعية لبلدان عديدة في اوربا . تصفية الاقطاعية بدأت على ضفاف الراين ، وفي ايطاليا الشمالية ، وان بمقاييس اكثر تواضعا بكثير منها في فرنسا ١٧٩٣ ، حتى حيثما لم تظهر هذه التصفية ، باتت الحاجة الى تحويل النظام الاقطاعي والاستبدادي في امر اليوم على نحو دائم . ونجمت عن ذلك في كل مكان سيورة اختصار ايدولوجي ، حتى في بلدان مثل انكلترة كانت قد عملت ثورتها البرجوازية . اذ في ضوء حوادث فرنسا ظهرت بوضوح في تصفية الاقطاعية في انكلترة نواقص صارخة .

ان الجديد يفرض نفسه بقوة لا يبقى معها مجال لا للدفاع عنه ولا لمهاجمته

بنفس الكيفية السابقة . ليس صدفة ان تكون التاريخية الحديثة قد ولدت من هذه الصراعات : التصور الجدلي للتاريخ يظهر في الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، علم التاريخ يحقق قفزة نوعية عند المؤرخين الفرنسيين في عهد الاعادة ، الروح التاريخية في الادب تظهر مع ولتر سكوت ومانزوني و بوشكين . صحيح ان الروح المناهضة للتاريخ المنسوبة للانوار هي خرافة ، هذا لا يمنع ان ما يلوح الان يذهب ابعد بكثير من ابعاءات هرذر . ولكن ينكشف من جهة اخرى ان القديم هو ايضا لم يعد ممكنا الدفاع عنه بالطرق القديمة . مهما كانت قلة رومانطيقية برك Burke فالتاريخية الزائفة الرومانطيقية مشتقة منه : حذف التطور والتقدم في التاريخ ، باسم تاريخية يزعمون انهم عمقوها وهم نزعوا عقلها .

ولكن ، في الوقت نفسه ، الافق الذي تفتحه الثورة الفرنسية يتخطى افق الطبقة البرجوازية . وقد ظهر تعبير مباشر عن ذلك في انتفاضة بابف Babeuf (وهي ايضا تقدم فرقا ذا دلالة مع حقبة سابقة : صداها الدولي كان اكبر بشكل محسوس من صدى ثورات توماس منتسر و«المساوين» الانكليز) . والامر اوضح عند الاشتراكيين الطوباويين ، الذين لا يمكن كذلك فصل منظوماتهم وطرائق فكرهم عن الزلزال الكوني الذي احداثته الثورة الفرنسية . الازمة العامة للايديولوجيا ، التي يمثل الطوباويون راسها الموجه نحو المستقبل بأشد وضوح ، خرجت من تناقضات الثورة الفرنسية نفسها وانجبت شيئا جديدا بصورة جوهرية ، حتى حيث يبقى الخط الرئيسي للتطور برجوازيا في اساسه . لقد عرف انجلز في صيغة مؤثرة العصب المركزي لهذه الازمة : ان فلسفة الانوار الفرنسية ، الاعداد الايديولوجي للثورة الفرنسية ، كانت تطمح الى ان تحقق فيها وبها «حكم العقل» . الثورة انتصرت ، حققت حكم العقل ، ولكننا «نعلم اليوم ان هذا العهد ، عهد العقل ، لم يكن سوى عهد البرجوازية المثلثة» (١) . هذا يعني ان التناقضات الداخلية للمجتمع البرجوازي ، التي كانت تظهر بشكل تنبئي عند هذا او ذاك الفيلسوف او المعاصر للانوار (من ماندفيل و فرغسون Ferguson الى روسو و لنغه Linguet ) ، اوضحت الان تدفع من قِبل ثقل الوقائع الواقعية الى مستوى الاهتمام الاول . ومدى هذه التجربة شددته نتائج الثورة الصناعية في انكلترا ، رغم ان الازمات الاقتصادية الكبيرة الاولى التي افصحنا بقسوة عن تناقضات النظام الرأسمالي ، لم تنشب الا في العقد الثاني من القرن ١٩ . كانت النتيجة على صعيد الايديولوجيا ان الطابع المتناقض للمجتمع البرجوازي ، الطابع الذي كان حتى ذلك الحين يستشعر وحسب ، ظهر الان في اعين الجميع بوصفه المعضلة المركزية لهذا المجتمع . لذا فان الفلسفة الاجتماعية ، لئن كانت قد اتخذت وجهها تاريخيا وجدليا ، فقد صارت الان تاريخية وجدلية

بمعنى آخر تماما. ما لم يكن موجودا الا في شكل استباق واستشعار صار برنامجا ينصاغ بوضوح متزايد : جعل الجدل التاريخي العمود الفقري للفلسفة . هذا ما يعطي الهيغلية كل اهميتها . في انضاج طريقة الفكر الهيغلية ، المسألة : «كيف نحقق قبضا مفهوما على الثورة الفرنسية ؟» تلعب دورا حاسما . الحل الذي يعطيه هيغل لهذه المسألة يتخطى كثيرا ، من حيث مداه ، الظاهرة التاريخية ، ظاهرة الثورة الفرنسية : تحول الكم الى كيف ، تصور جديد بين الفرد والنوع الانساني ، الخ . . . . ولكن الوقائع الجديدة التي اتى بها التاريخ تدفع النقد من اليمين هو ايضا على ارض جديدة: من الرومانطيقية و«المدرسة التاريخية في الحقوق» حتى كارلايل Carlyle ، يمكن ان نتتبع خط دفاع جديدا تماما عن النظام القديم (حتى وبما فيه العصور الوسطى) ، مرتبطا بتحطيم العقل التاريخي .

يقينا ليس من قبيل الصدفة ان الازمة الكبيرة في علوم الطبيعة تجري بموازاة ازمة العلوم الاجتماعية . مع اكتشاف سلسلة كاملة من الظواهر الجديدة ، لاسيما في الكيمياء وفي البيولوجيا ، يتأكد نقد التصور الميتافيزي والميكانيكي للعالم اكثر فاكثرا . يزداد وضوح الشعور بأن الفكر المرتكز على علمي الهندسة والميكانيك ، وفيزياء وفلك القرنين ١٧ و١٨ مدينان له بانتصاراتهما ، عاجز عن الافصاح عن جملة الظواهر الطبيعية . ان ازمة نمو فلسفة الطبيعة لا تنحصر في المعضلات البسيطة لإنضاج المفاهيم . منها ايضا يبدأ يبرز نظر تاريخي : انظر نظريات كنط و لابلاس الفلكية ، اكتشافات الجيولوجيا وعلم المستحاثات ، بدايات نظرية التطور ، المعارضة المتعاطمة ضد النظومات الميكانيكية الكبرى كنظومات كوفيه ولينه ، عند غوته ، جوفروا سانت ايلير ، لامارك ، الخ .

معادة الى هذا الاطار وموضوعة فيه ، ان دلالة فلسفة الطبيعة الالمانية ، وبشكل خاص فلسفة الطبيعة عند شيلنغ الشاب ، تظهر بوضوح . هنا بالفعل ترى اول محاولة لربط هذه الاتجاهات في كل طرائقي وفلسفي . هنا ايضا ، القضية لم تعد قضية هرب او «تغلب» بواسطة المنطق الصوري على التناقضات الجدلية التي تظهر بوضوح متزايد في العدد الكبير والمتزايد من وقائع التجربة ، بل هي وضع هذه التناقضات وتجاوزها الجدلي او تركيبها في مركز الطريقة الجدلية الجديدة . انجلز يحترز من ان يحكم على الفلسفة الجديدة للطبيعة ، على نظرياتها وطرائقها ، من وجهة نظر النتائج المحرزة ، التي غالبا ما تفرق في المحال والعبث . ولكن هذا ما فعله ، فيما عدا استثناءات نادرة ، علماء النصف الثاني من القرن التاسع عشر . اما انجلز فيعلن : «فلاسفة الطبيعة هم الى علم الطبيعة الجدلي بشكل واع ما الطوباويون الى الشيوعية الحديثة» (٢) .

في حين ان المنظومات الكبرى في القرن ١٧ كانت تقوم بالتركيب الفلسفي

للتائج التي كانت تبلفها على قاعدة اكتشافات العصر الكبرى ، بمساعدة طريقة  
سكونية وهندسية من حيث الجوهر ، نرى الآن بزوغ محاولة جديدة : تصور  
الكون قبل ظهور الانسان وعالم المجتمعات الانسانية كسيرورة تاريخية وحدوية .  
الروح ، الصورة المركزية لهذه السيرورة المثلثة ، متصور في الوقت نفسه  
مالها ، نتيجتها . لذا فان شيلنغ يتحدث عن تكون الفلسفة بوصفه «رحلة ملحمية  
للروح» ، فيها الروح ، الذي يعمل بادىء بدء بشكل غير واع على اخذ وعي ذاته،  
ينتهي الى الاستيلاء ، بوعي كامل لذاته ، على وطنه الاصلي وواقعه الماهوي . ففي  
اطار الجهود المبذولة لاعطاء تعبير فلسفي للمعضلات الكبيرة التي طرحها التقدم  
العلمي غداة الثورة الفرنسية ، في عصر الانقلابات الكبرى في علوم الطبيعة ، تولد  
طريقة شيلنغ الجديدة . انها تسمى الى اعطاء هذه الحزمة العملاقة من المعضلات  
جوابا فلسفيا ، الى الارتقاء بالفلسفة الى مستوى العصر . ان وضع المانيا  
الاجتماعي المتأخر جعل ، بالضرورة ، ان هذا الانعطاف القوي نحو الجدل ،  
المعضلة الرئيسية للطريقة الفلسفية ، لم يمكن حصوله الا بكيفية مثالية . كذلك  
ليس صدفة حصل هذا التغير بصورة رئيسية في المانيا ، التي صارت حينئذ  
الامة القائدة في الفلسفة كما كانت فرنسا في القرن الثامن عشر وكما ستكون  
روسيا بعد ١٨٤٠ . القوة والعاطفة اللتان بهما يضع الفكر البرجوازي هذه  
المسائل ويوجب عنها مردهما وجوده في حقبة اعداد للثورة الديمقراطية ، التي  
يفتح لها ايدولوجيا الطريق .

ولكن ، لما كانت الطريقة الفلسفية لقوى التقدم تصير هي الجدل المثالي  
والتاريخي ، فقد اضطرت الرجعية للجوء في الفلسفة الى اسلحة جديدة .  
التجريبية الانكليزية ، كما نجدها عند برك *Burke* ، انتهت مع الزمن الى  
تخيب حتى انصارها في المانيا . شعروا بالحاجة الى الذهاب ذهاب فيلسوف  
الى بعد برك ، بالحاجة الى «تعميق» مذهبه في اتجاه ومعنى اللاعقلانية . وكذلك  
الامر بالنسبة لفلاسفة زمن الاعادة الرجعيين في فرنسا . ان الحركة نحو الجدل  
تملي ايقاعها على كل الفلسفة ، تحدد كيفية طرحها للمعضلات - واخيرا ترغم  
الرجعية على تشويه المبادئ الفلسفية الجديدة : هكذا ففي المانيا بالضبط ، على  
ارض النضال من اجل الجدل الجديد وردا عليه ، تأسست اللاعقلانية الحديثة .  
في البداية ، علاقات التنافي هذه بين الجدل واللاعقلانية بالغة التعقيد . ولو  
فقط لان اتجاهي الجدل العامل في الطبيعة او في المجتمع هما في آخر الحساب  
متكاملان ، ولكنهما غير متماثلين تماما ، اذا قابلان للفصل في الفكر . ان اهتمام  
شيلنغ الشاب يقع قبل اي شيء على السيرورات الطبيعية ، ويبدو للوهلة الاولى  
انه انطلاقا من هذا سيصنع نظرية عامة للجدل . اما نقطة انطلاق هيفل ومركز ثقل  
جدله فهما ، على العكس من ذلك ، المجتمع ، رغم ان منظومته في شكلها المنجز  
تمثل ذروة الطريقة الجدلية في فلسفة الطبيعة . عدا ذلك نلاحظ في هذه الحقبة  
تراكبات هي في احيان كثيرة مفارقات بالغة . هكذا فان اوكن *Oken* ، الذي

تمثل فلسفته الجدلية للطبيعة تقدعية العصر في شكلها الأكثر عيانية ، راديكالي في السياسة ايضا ، جذري في آرائه عن المجتمع وفي رؤيته للعالم . ولكن بادير Baader ، الذي يتعاطف مع التصور الجدلي للطبيعة ، وجه بارز من وجوه الاعادة ، من وجوه الردة في التاريخ وفي الفلسفة . ونفوذ شيلنغ ولد بنفسه انشطارات مماثلة .

اذ في مركز هذه الازدواجات ، يوجد شيلنغ الشاب نفسه . مصدرها فسي طباعه ، الطباع التي كتب عنها ماركس ، في الاربعينات ، الى فويرباخ ، يقول : «ان فكرة شباب شيلنغ الصادقة والصائبة (نستطيع حقا ان نؤمن بما عند خصومنا من أمور جيدة) ، التي من اجل تحقيقها لم يكن لسوء الحظ يملك عضوا آخر سوى الخيال وطاقة اخرى سوى غروره ، مع قابلية لان يثار وقابلية لان يستقبسل نسائيتين تماما ...» (٢) . هذا الحكم ليس الا في الظاهر مفارقا : بالضبط هذا الطبع هو الذي هيا شيلنغ لدور مدشن - ملتبس - للمثالية الموضوعية . انه يمشي في هذا الاتجاه بنصفدومي . بالرغم من انه في يفاعته تحمس مسع صديقيه هيغل وهلدلين Holderlin للثورة الفرنسية ، فانه لم يع الا بشكل بالغ النقص المدى الفلسفي لهذا الانقلاب الاجتماعي . حين ، في وقت لاحق ، وقد اصبح رسبما الممثل الرئيسي للمدرسة الجديدة ، مدرسة المثالية الموضوعية ، ادرج في منظومته المجتمع والتاريخ ، ستكون الاعادة ، ستكون الردة ما بعد الترميدورية ، قد اثرت عليه تأثيرا بالغ العمق .

الاهتمام الفلسفي لشيلنغ يقع اذا في الاصل على الحالة الجديدة التي خلقت في علوم الطبيعة . واذا قننته هذه العلوم فهو ، بسداجة وتقريبا دون ان يفكر في الامر ، يتبنى بلا شرط ولا استثناء شكل الجدل الأكثر تطورا آنذاك . جدل فيخته آنيا ، يحصر طموحه في ارادة اتمام هذا الجدل بتطبيقه على فلسفة الطبيعة . وهو يعتقد ان الجدل الموضوعي لفلسفة الطبيعة انما يتفق مع مذهب العلم (٤) . فهو لا يرى اذا ومن الوهلة الاولى ان مجرد حقيقة جدل في الطبيعة يفترض مبدا موضوعية يجعل هذا الجدل غير قابل للاتفاق مع الجدل الذاتي تماما لفيلخته . فيخته رأى على الفور انه اعتبارا من هنا يفترق الطريقتان . ونجم عن ذلك نقاش بالرسائل بينه وشيلنغ . ولكن هيغل هو الذي تمكن من دفع شيلنغ الى الامام ، هو الذي قاده الى القطيعة مع المثالية الذاتية . هو الذي ، في سير هذا النقاش ، اعطى اسباب هذه القطيعة صياغة فلسفية . في الحاصل ، ساعد شيلنغ على ان يصير - قدر الامكان - واعيا لاكتشافاته ذاتها .

ولكن شيلنغ لم يصير في يوم من الايام واعيا اياها تماما . حتى في فترة تعاونه مع هيغل ، في يينا ، ليس من مكان يظهر فيه ان شيلنغ قد رأى حقا

٣ - طبعة ميغا ، الباب ١ ، المجلد ١ ، ٢ ، ص ٣١٦ .

٤ - المؤلف الرئيسي لفيلخته (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

بوضوح في الطريقة الجدلية الجديدة . مع ذلك ، ان هذه المسيرة الاولى لشيلنغ ،  
العبقرية لانها تحوي العديد من العناصر التي تبشر بالمستقبل بل وتخطو (بصورة  
غير واعية) بضع خطوات في اتجاهه ، هي ما يجعله الوجه المركزي في الفلسفة  
الجديدة ، هي ما يجعل بداياته الشمس المركزية التي تسمى اشعتها ، على  
اليسار ، غوته ، اوكن ، تريفيرانوس Treviranus ، وعلى اليمين ، بادر  
وغورس Goerres . (ان بناء إردمان Erdmann الذي يشتق من شيلنغ  
اوكن ، وبادر في آن معا ، هو من هذه الحيشة بالغ الدكاء) .

لننظر الآن عن قرب اكبر قليلا الى بدايات شيلنغ الفلسفية . بتصفيته من  
مثالية كنط المتعالية الشيء - في - ذاته ، فيخته يحول فلسفته الى مثالية ذاتية  
من طراز بركلي ، محققا هكذا ما كان كنط نفسه يدعو «فضيحة للفلسفة» . ولكن  
مذهب العلم لا يصادر - كما فعل بركلي او كما سيفعل شوبنهاور مع «حجاب» ،  
«حجاب مايا» - وراء عالم الظاهرات المتصورة بشكل محض ذاتي ، لا يضع  
مسلمة إله مسيحي او «ارادة» (لا علاقة لها ، هي ، مع المسيحية) كمبدأ  
ميتافيزيقي اخير . انه يريد ان ينشر كل كوسموس المعرفة انطلاقا من جدل الانا  
والانا بكيفية متعلقة على نفسها ، محايثة ، خالقة تلقائيا ومحركة ، بقدر ما كانت  
طريقة سبينوزا في نشر عالمه انطلاقا من الفكر والامتداد . وبذلك يرتدي أنا  
فيخته في تاريخ المثالية وظيفة طرائقية وفلسفية جديدة . لا لان فيخته يمتنع عن  
مماثلة هذا الانا بالوعي الفردي - انه على العكس يميل الى استنتاج الثاني من  
الاول جدليا - ، بل لان هذا الانا (بصورة مستقلة عن مرامي فيخته الواعية وبل  
ضدها) ما كان يستطيع ، بحكم الضرورة الداخلية لمنظومته ، الا ان يتولى دور  
الماهية عند سبينوزا ، او افضل ايضا دور الروح الكلي - الكوني لهيغل . فسي  
الشق الذي فتحه هذا الانقطاع الداخلي للمنظومة الفيختية - التي كان لتناقضاتها  
الخفية ان تتظاهر في وضع النهار بعد ازمتها الفكرية - ، تستطيع فلسفة  
الطبيعة لشيلنغ الشاب في البداية ان تندرج بلا قسر . يستطيع شيلنغ ان يعتقد  
نفسه تلميذا ومواصلا منسجما لفيخته ، بتدبره هذا الجانب السبينوزي فسي  
الفلسفة الفيختية حتى جعله عمود فلسفته الخاصة هو ، دون ان يلاحظ انه في  
الواقع انما يفجر ويحول الى دخان كل التركيب المصطنع والمفتعل لـ **مذهب العلم** .  
ومع ذلك ، كان ذلك خطوة كبيرة الى الامام : المثالية الموضوعية ، الجدل المثالي ،  
بات بإمكانهما ان يفتحا . لسوء الحظ ، ان رفع الالتهاس الفيختي حصل عليه  
لقاء التباس من مرتبة اعلى . انا **مذهب العلم** يترجع على الدوام بين نظرية المعرفة  
الخالصة المحضة (المتعالية - الذاتية) ومبدأ واقع موضوعي ، بين «الوعي المطلق» .  
لكنط وهذا الخالق للطبيعة والتاريخ الذي سوف يكونه روح هيغل . شيلنغ يختار  
الثاني . وبذلك يدخل في اسس منظومته شيئا ما يحضر بوصفه في آن معسا  
موضوعيا ، مستقلا عن الوعي الانساني ، وذاتيا ، صادرا عن الوعي الانساني .  
اذا فمند شباب شيلنغ نرى تظهر ازدواجية ومذهب المثالية الموضوعية . فهو من

جهة ، يحرص على التمييز بوضوح عن المثالية الذاتية ويسعى الى حل المضلات التي تتركها بلا حل (جوهر الواقع الموضوعي ، قابلية الشيء - في - ذاته لان يعرف) . ولكنه من جهة اخرى ، يعود دائما الى السقوط في نظرية المعرفة ، في اغلاط المثالية الذاتية . الامر فاضح بشكل خاص عند شيلنغ الذي لم يقطع يوما بشكل واضح مع فيخته .

ان مبدا هذه الفلسفة الاخير ملتبس بالضرورة . انه يتردد بين تقارب مع المادية (واقع مستقل عن الوعي) وتصور لله حلولي مثالي ، تصور ما ان يتعين بالتطبيق على حياة الطبيعة والمجتمع حتى يغادر عمومية سبينوزا وتجريده الرفيع - الامر الذي يستتبع بالضرورة الرجوع نحو الهوية ما .

ولكن لننظر عن قرب اكبر قليلا الى اللون الخاص لالتباس المثالية الموضوعية هذا عند شيلنغ ، وبشكل خاص عند شيلنغ الشاب . التدبذب بين التصور المادي والمحدد لهذه الماهية السبينوزية التي جعلت حية ومتحركة وتاريخية ، وتاويلها الصوفي والاسطوري ، هو عنده فقط شرس على نحو خاص (هذا بالنسبة للخطوط الكبيرة وبدون الدخول في الصياغات التفصيلية) . ان هاينتس فينرهورست Heinz Widerporst يكشف من جهة تصورا لفلسفة الطبيعة ذا طابع مادي متطرف ، ولكنه يسم من جهة اخرى النقطة التي اعتبارا منها تبدأ صوفية ياكوب بوهم Jacob Boehme ، الفيلسوف «الموضة» للرومانطيقية ، تمارس تأثيرا قويا على شيلنغ (٥) . أجل ، في فلسفة المدرسة الرومانطيقية ، هذه الاتجاهات الصوفية هي التي تهيمن ؛ وعلى العكس فما يميز شيلنغ الشاب ، هو انها عنده موازنة باتجاهات مادية . سيكون من الواجب تبيان لماذا كان على الاتجاهات الصوفية ان تنتصر حتما . ولكن من المناسب ان نلاحظ انه في نهاية حقيقته في يينا يضع فلسفته تحت رعاية جوردانو برونو Giordano Bruno ، رغم انه، وهو يفكر انه بذلك يستطيع ان يؤسس امكان معرفة الشيء - في - ذاته، يقترب من نظرية المثل [الانكار] الافلاطونية، مما يشدد ايضا ازدواجية موضوعيته. فهو من جهة ، بتعارض جذري مع كنط وفيخته ، يدخل نظرية الانعكاس فسي الفلسفة المتعالية . ولكنه من جهة اخرى ، يعطيها شكلا ذا طابع مثالي متطرف وصابنا في الصوفية . هذا التراجع بين الاتجاهات التقدمية والافكار الرجعية في قلب المثالية الموضوعية يميز حقيقته في يينا . بما انه يتماثل بشكل حميم جدا مع هذه كما مع تلك ، فانه يحتل حينئذ مكانا اصيلا ، متوسطا بين فلسفة الطبيعة ل غوته و«المثالية السحرية» ل نوفاليس Novali: .

ان «فكرة الشباب الصادقة والصائبة» لشيلنغ تتلخص في اكتشاف الجدل في سيرورة تطور الطبيعة وصياغته الفلسفية . لقد رأينا ان ضرورة تصور معرفة

---

٥ - التباس هذا الاتجاه المزدوج موجود اصلا عند ياكوب بوهم نفسه . انظر ماركس وانجلز، العائلة المقدسة ، مقطع مذكور في : دوايات فلسفية ، باريس ، ١٩٥١ ، ص ٩٠ .



الطبيعة تصورا جدليا ، وبالتالي تجاوز طريقة القرنين ١٧ و ١٨ الميتافيزيكية والميكانيكية ، كانت اتجاهها عاما للعصر . من بين كل تعبيراته ، التعبير الذي كان سينكشف الاكثر تأثيرا على الفلسفة الالمانية كان «نقد الحكم» لكنط . كنط يحاول اعطاء معضلات الحياة صياغة فلسفية . يصطدم عندئذ بجدل الممكن والواقع ، الكل والجزء ، العام والخاص . ان التجاوز الجدلي للفكر الميتافيزيكي يظهر عند كنط في شكل جذع مقطوع . ولكن هذا الشكل اثر على بعض الموضوعات المعروفة جيدا من موضوعات اللاعقلانية الحديثة في بداياتها ولاسيما موضوعات شلينغ الشاب ، تأثيرا واضحا محددا بحيث يجب علينا ان نعيّن طابعه باقتضاب . اولا باول كنط يماثل الفكر - وهو يقول «فكرنا» ، الفكر الانساني - مع اشكال فكر ميتافيزيكي القرنين ١٧ و ١٨ . تنجم عن ذلك مثلا ، في مثال جدل الخاص والعام ، صياغة من هذا النوع : «ان فهمنا له اذا هذا الخاص بالنسبة للحكم الا وهو ان ، في المعرفة التي يوفرها لنا ، ان الخاص ليس محددا من قبل العام ، وانه بالتالي لا يمكن ان يشتق فقط من هذا الاخير . الا ان هذا الخاص يجب ، في تنوع الطبيعة ، ان يتفق مع العام (بمفاهيم وقوانين) كي ينزل تحت جناحه . وهو اتفاق عرضي جدا في هذه الظروف وبلا مبدء حدده الحكم» (٦) .

ولكن كنط لا يكتفي بهذه المماثلة بين الفكر الميتافيزيكي والفكر «الانسائي» بوجه عام ، انه ينعت هذا الاخير بـ «الخطابي» او «المحاكم» discursive ويضعه بشكل صلب في معارضة الحدس . في هذه الشروط ، انه لا يستطيع ان يجد حلا غير هذا الحل : اصدار مطلب او اشتراط «فهم حدسي» لا يذهب من العام الى الخاص وهكذا الى الفردي (بواسطة مفاهيم) ، وبالنسبة له لا يكون موجودا هذا التوافق العرضي للطبيعة مع الفهم فيما يتصل بإنتاجات هذه الاخيرة حسب قوانين خاصة . وهذا اصل الصعوبات الكبيرة جدا التي يجدها فهمنا في اععادة تنوع هذه القوانين الى وحدة المعرفة» (٧) . هكذا يقود كنط الفكر نحو «فكرة» او «مثال» «ذهن انموذج عال» intellectus archetypus ، «فكرة» فهم حدسي ، وهي فكرة على حد قوله لا تحتوي على تناقض داخلي ولكنها تبقى بالنسبة للحكم الانساني محض فكرة .

من السهل تبين وجوه الضعف المثالية والذاتوية في هذا الموقف الكنطي ، خصوصا فيما يتصل بمماثلة الجدل والحدس ، التي تجعل كنط عاجزا عن ايجاد الوصل مع محاكماته اللاأدرية . ليس فقط «الفكرة» معطاة للفكر الانساني بوصفها مهمة او واجبا ( aufgegeben ، فوق المعطى ، مشروع ، رسالة ... ) وليس بوصفها واقعا او واقعة او حقيقة ( gegeben ، معطى ، منتج ، حاصل ... ) ،

٦ - كنط ، نقد الحكم ، الفقرة ٧٧ (ترجمة Gibelin ، ص ٢٠٨) .

٧ - المرجع نفسه ، ص ٢٠٨ .

اذن هي وراء او فوق متناولنا ، ولكن موضوعاتها ايضا مطروحة من قبضات البحث العلمي العملي . كنط يشدد على ذلك بمفردات مطابقة بصدد مسألة معرفة ما اذا كان يمكن معرفة التطور في الطبيعة : «ذلك يكون حماقة من جانب البشر ان ينووا نية كهذه او ان ياملوا انه سيظهر في احد الايام نيوتن ما ، يكون قادرا على افهامنا انتاج نبتة من العشب بموجب قوانين طبيعية لم تنظمها اية نية ...» (٨) .

مع ذلك ، كان مجرد طرح هذه العضلات دفعا اول يحرك الصياغة النظرية والعملية لعضلات الجدل . لا شيء اكثر دلالة من الكيفية التي يرد بها غوته هنا على كنط . حكمته العملية تتجلى في كونه ، ضمنا ولكن تماما ، يرفض على حد سواء توجه كنط الحصري نحو الفكر الحدسي واستنتاجاته اللاادرية والمتشائمة عن منظورات معرفة الطبيعة من قبل الانسان . في نظره ، ليس هنا سوى مهمة جديدة ، ويمكن قيادتها الى حل . عن ممارسته العلمية الخاصة ، يقول ، ملمحا بوضوح الى كنط : «لو كنت دفعت ابعده دون ان اتوقف ، اولا بشكل غير واع ، بالفريزة ، نحو هذا الدهن الاصيل ، هذا الدهني الانموذج ، لكنت حتى نجحت في بناء عرض للطبيعة ، وما من شيء كان ليستطيع بعد ذلك ان يمنعي من ركب مركب مغامرة العقل ، كما يقول عجوز مدينة كونيغسبرغ» (٩) . فلسفته للطبيعة واستيطيقاه مليئتان على حد سواء بأسئلة واجوبة عيانية ، فيها الجدل الذي يضعه هنا كمصادرة او مسلمة يتأكد فعليا ، دون ان يقف ويلع في اي مكان على التنافي الكنتي بين الفهم الخطابي والفهم الحدسي .

الامر يختلف تماما عند شيلنغ الشاب . بالنسبة له ، هذه الفقرات التي غدت شهيرة من نقد الحكم ليست ، كما بالنسبة لغوته ، تحريضا على التقدم المنسجم في الطريق الذي كان قد سلكه . بل هي نقطة الانطلاق الواقعية ، الفلسفية ، في نضال من اجل التغلب في آن معا على مثالية فيخته الدائية وعلى الفكر الميكانيكي والميتافيزي في فلسفة الطبيعة الذي كان موجودا قبله . لهذا السبب ففي فلسفة شيلنغ يلعب التعارض بين العقل الخطابي والعقل الحدسي دورا حاسما . ان فلسفته للطبيعة ، ومرماها الاساسي هو تجاوز التصور الميكانيكي والميتافيزي للطبيعة ، تحاول الانعطاف نحو الجدل في شكل امر بالانصراف تصدره الى مقولات الفهم المحض للانوار . هذا يضطره الى البحث عن «ناظم» (organon) جديد للمعرفة الفلسفية ، يسمح بتناول الواقع من موقع مختلف ، اعلى كيفا ، جدلي . التنافي بين الحدسي والخطابي ، وهو اشرس ايضا مما عند كنط ، ولكنه مشدد على نحو مختلف ، يقع اذا في مركز نظرية المعرفة لشيلنغ الشاب ، ويتخذ الوجه الذي سيحتفظ به طويلا ، وجهه

٨ - المرجع نفسه ، الفقرة ٧٥ (ترجمة جيبيلين ، ص ٢٠٣) .

٩ - غوته ، محاولة بعنوان : ملكة الحكم الحدسية . [كنط هو فيلسوف كونيغسبرغ] .

## « الحَدَسُ الدِهْنِي » .

مدهش ربما ، ولكنه ذو دلالة ، أن نرى أن هذه المقولة الرئيسية في منظومة شيلنغ الشاب إنما يدخلها ويطبّقها ، أن صح القول بدون أن يؤسسها ، بدون أن يفسرها ، ذات يوم . من هذا الذي كان بالضبط يوحي لكنظ بشكوك عن الواقع الانساني وعن إمكان تحقيق «الدهن الانموذج» عمليا ، أي تجاوز أحجار حدود الفكر الخطابي (بتعبير آخر الفهم الميتافيزي) ، يستنتج شيلنغ ، بلا أكثر ، الحدس الدهني بوصفه بديهية جليلة .

في المانيا ذلك الحين ، كانت معضلة الجدل في الجو . فلسفة كنط وفيخته المتعالية كانت اصلا مليئة بالجدل في شكل بلرة . كل محاولة تقدم على قاعدة علمية في جلاء معضلات الزمن الكبيرة كان عليها بالضرورة أن تنتهي الى طرح مسائل جدلية وإلى تجلية حدود الفكر الميكاثوي والميتافيزي . الوجه الافضل ، الأكثر ايجابية ، لشيلنغ الشاب ، هو أنه كان يجد نفسه على الدوام منساقا الى ملاحظة وتسجيل الجوهر المتناقض للظواهر الطبيعية وبذلك عينه موضوعية ووحدة سيرورة الطبيعة وأنه كان يفصح على الدوام عن هذه الآراء الجديدة - حتى حين كانت بلا قيمة علمية وبلا اساس فلسفي كاف - بأقصى عزم وجراءة وجدرية . نجم عن ذلك بالنسبة له وجوب الانفصال عن فلسفة الانوار وعن فلسفة كنط وفيخته سواء بسواء . ما يبعده عن الاولى هو الضرورة التي يدركها ، ضرورة انضاج مفاهيم جديدة جدليا ، قادرة بالضبط على اعطاء تعبير فلسفي للتناقض بوصفه اساس الظواهر الطبيعية . وكيف أن نأخذ كمثال مسألة الحياة (١٠) : «الحياة - يكتب شيلنغ - تولد من التناقض في الطبيعة ، ولكنها لكانت تنطفئ تلقائيا لو لم تكن الطبيعة تبقى في صراع معها . . . . . لأن كان التأثير الخارجي والمضاد للحياة يخدم على وجه التحديد ابقاءها وصيانتها ، فبالقابل ما يبدو الأكثر صلاحا وملاءمة للحياة ، ما يجعلها عصية بشكل مطلق لهذا التأثير ، لا بد أن يسبب ضياعها ، وهذا يؤكد أن ظاهرة الحياة مفارقة حتى في اختفائها . المنتج (١١) ، ما دام منظما متعضيا ، لا يمكن أبدا أن يفرق في اللاتميّز . . . الموت هو العودة الى اللافرقية العامة . . . . . الاجزاء المكوّنة ، التي كانت قد طرحت من العضوية الشاملة ، من الكل العضوي ، ترجع تدخل فيه ، وبما أن الحياة ليست شيئا آخر سوى مجموعة قوى طبيعية من أنواع عادية عامية ولكن حُملت الى حالة اعلى ، فما أن تكف هذه الجالة عن الوجود حتى يعود المنتج الى السقوط . تحت هيمنة هذه القوى . أن القوى عينها التي ابقت الحياة لفترة ما هي ايضا التي تنتهي الى تدميرها : لذا فالحياة نفسها ليست شيئا ما ، بل هي فقط ظاهرة

١٠ - شيلنغ ، المرجع المذكور ، ١ ، ٢ ، ص ٨٩ - ٩٠ .

١١ - أي العضوية الحية (ملاحظة الترجمة الفرنسي) .

انتقال او مضي بعض القوى من هذه الحالة العليا في حالتها العادية ، حالة كل لا فرقي » .

نرى هنا بوضوح ما يفرق فلسفة الطبيعة لشيلنغ عن الفكر الميتافيزي ، ولكن ايضا ما يفصل جدله عن جدل كنت و جدل فيخته . فعند هذين ، التناقضات الجدلية تولد دوما فقط من العلاقات بين مقولات الفهم - الذاتية - وواقس موضوعي (مفترض عند الاول غير قابل لان يعرف ، وعند الثاني مدوّت في شكل «لا انا» ) . اما عند شيلنغ الشاب فالتناقض الجدلي كيف حاسم ، ملازم للواقع الموضوعي ذاته ، وهذا الامر يقوده من حين الى آخر الى الاقتراب بشكل هائل من المادية . الجدل اذا ليس مشتقا بالاصل من الذات العارفة . يجب ان يتعبّر في الذات ، بوصفها القفا الذاتي للواقع في كل علاقاته ، تحت شكل جدلي ، بالضبط لان جوهر الواقع الموضوعي هو نفسه جدلي .

يقينا ، وهذا ما نعلم من قبل ، لئن كان الجدل عند شيلنغ موضوعيا ، فذلك بمعنى مثالي . انه يتركز على مذهب تماثل او هوية الذات والموضوع بوصفها الاساس الاخير للواقع - و ، على سبيل العاقبة ، للفلسفة . هذه «الرحلة الملحمية للروح» التي كنا نتحدث عنها آنفا هي على وجه التحديد السيرونة التي بها ، حسب مفردات شيلنغ ذاتها ، قدرة الطبيعة على الخلق ، التي لا تعيها الطبيعة ، تبلغ في الانسان الى الوعي ، الى وعي الذات - وعي الذات الجدلي بمعنى ان المعرفة الفلسفية للعالم ، حين تكون مطابقة لموضوعها ، تعبّر عنه بشكل صحيح بالضبط لانها ليست سوى الارتفاع الى وعي ما أنتجت السيرونة الطبيعية والموضوعية بصورة غير واعية ، لان وعي الذات هذا ليس هو نفسه سوى النتاج الاعلى لهذه السيرونة الطبيعية .

نرى هنا شيلنغ يواصل في اتجاه الديناميكية والجدل والتاريخ ، كما حاول ذلك فيكو من قبل ، نظرية - معرفة سبينوزا ، التي تقول «ان نظام وتسلسل الافكار مماثل لنظام وتسلسل الاشياء عينها» . بالتأكيد ، لم يخط شيلنغ هذه الخطوة الى الامام نحو الفكر الجدلي الا بشمن تعزيز للالتباس المثالي . يمكن ان نعترض فنقول انه عند سبينوزا نفسه ليست العلاقات القائمة في نظرية المعرفة بين محمولتي الماهية الواحدة ، وهما الفكر والامتداد ، ليست مضادة تماما . ولكن في المثالية الموضوعية لشيلنغ وهيفل ، كل نظرية المعرفة هي من الوهلة الاولى تحت سلطة الغموض الذي اصفته عليها اسطورة تماثل الذات والموضوع .

الحدس الفكري لشيلنغ هو الشكل الاول - البالغ الالتباس - لفكرة الجدل في المثالية الموضوعية . انه ملتبس بمعنى ان فيه من اللاعقلانية بقدر ما فيه من الجدل . تحت هذا الشكل الوقت ، لانه محكوم عليه بان يتجاوز من اليمين او من اليسار ، انه يظهر بوضوح الدور المزدوج الذي كان دور شيلنغ الشاب في تاريخ الفلسفة لتوضح ولدقق ازدواجيته : من جهة ، انه يمثل تجاوزا جديلا للتناقضات كما تظهر في المعطى المباشر للواقع الموضوعي ، سبيلا نحو تفهم جوهر الاشياء عينه ، تقدما في نظرية المعرفة بالنسبة الى مقولات الفهم المحض البسيط

الذي ان هو الا يثبت ويجمد هذه التناقضات ، بالنسبة الى فكر الانوار  
الميتافيزي ، بل ايضا بالنسبة الى فكر كنت او فيخته . من جهة اخرى ، هذا  
الحدس الفكري نفسه يجلي خوفا لاعقليا امام المنظورات المسببة للدوار والازمة  
المنطقية التي فتحن هذا المضي من الفهم المحاكيم الى العقل (Vernunft) ، اي  
الى الجدل الحقيقي الحق . في كتابي ، شباب هيجل ، - بيئت ، ذهابا من تطور  
هيجل الخاص ، بيئت بالتفصيل كيف تتعارض هنا طريقتا تفكير شيلنغ وهيجل ، مع  
انهما كلتيهما ترتكزان على تماثل - هوية الذات والموضوع . لنكتف هنا بالتذكير  
بالشيء الجوهرى .

عند هيجل ، الانتقال من الفهم الى العقل هو تجاوز بالمعنى النوعي والثلاثي  
للكلمة : في آن الغاء واحتفاظ وارتفاع الى مستوى اعلى . التناقض الذي يضع  
الفهم والعقل في تعارض هو تناقض جدلي ينعكس ويترجع عبر كل منظومة هيجل  
ويؤلف بخاصة نواة منطق الجوهر . لذا فعند هيجل ، المنطق مدعو الى الصير لم  
الاساس في الفلسفة الجديدة ، الفلسفة الجدلية .

شيلنغ ، بالعكس ، يقرر بين الفهم والعقل تعارضا صارما ومطلقا . هنا ، لا  
انتقالات جدلية ولا وساطات . الانتقال وثبة او طفرة تشترط لكي تحقق ان نبدا  
باسم الفلسفة الجديدة وان نترك نهائيا وراء ظهرنا مقولات الفهم : شيلنغ يعلن  
هذا التنافي على الدوام وبطريقة فظة قاسية . يعتبر الحدس الذهني يقينا لا  
ينمس : «انه محض افتراض اول خالص وبسيط ، سابق لكل اشتراط ، بل ولا  
يمكن من هذه الحيثية ان يوصف بأنه مسلمة او مصادرة للفلسفة» (١٢) . لذا  
ليس كذلك موضوع تعليم : «من الواضح انه ليس شيئا ما يمكن تعلمه . كل  
محاولة لتعليمه هي اذا ، في فلسفة علمية ، بلا جدوى على الاطلاق ، ولا يمكن  
السعي الى اعداد غير - الفيلسوف ، الامر الذي يفترض دخولا الى الفلسفة  
سابقا للفلسفة ، عروضاً تمهيدية مطبوعة بخاتم المؤقت ، الخ» (١٣) . وفي اعقاب  
هذه الانماءات ، يعلن شيلنغ ، بصدد التعارض بين الحدس والفهم ، اننا «لا نرى  
كذلك لماذا يكون من الواجب على الفلسفة ان تحمل مراعاة خاصة او اعتبارات  
خاصة لغير المهيا . يجدر بالاحرى ان تقطع جذريا كل السبل التي تقود اليها ، ان  
تعزل نفسها من جميع الجهات عن العلم الشائع ، ان لا يصلها به طريق ولا درب  
ضيّق . ففي نقطة تقع خارجه تبدأ الفلسفة ، ومن ليس موجودا فيها اصلا او  
يخشى ان يضع نفسه فيها فليبق على الباب او ليرحل» (١٤) . بالاتفاق وما سبق ،  
يعارض شيلنغ بالحدس كل علم مفهومي ويعرف الحدس على النحو الآتي : «هذا

١٢ - شيلنغ ، الاعمال الكاملة ، الباب ١ ، المجلد ٤ ، ص ٣٦١ .

١٣ - شيلنغ ، المرجع نفسه .

١٤ - المرجع نفسه ، ص ٣٦٢ .

العلم يجب أن يكون علما حرا بشكل مطلق ، بالضبط لان كل علم آخر غير حر ، اي بمفردات اخرى ، علما لا يبلغ ببراھين ، باستنتاجات ، ولا على العموم بتوسط مفهومي ، اذا في الحاصل حدسا ...» (١٥) .

هكذا نرى ، بوضوح مثال - نموذج ، كيف ان اللاعقلانية تولد من تراجع فيلسوف امام معضلة جدلية وضعها عصره بشكل واضح . المهمة التي كانت تحضر في آن معا لفلسفة الطبيعة والفلسفة الاجتماعية ، كانت تحطيم حدود الفكر الميتافيزي (اي ، حسب مفردات العصر ، الخطابى او المحاكم ، في مستوى الفهم) ، تحطيمها علميا وفلسفيا ، بغية صهر اداة مفهومية وجهاز علمي قابلين للاستعمال وتقدميين لحل معضلات الزمن الكبرى . لقد رأينا ان شيلنغ خطا خطوات كبيرة في هذا الاتجاه . انه ، ولو بكثير من الخجل وبدون ان يكون فلسفيا واعيا ذلك ، تجاوز الداتوية الكنتية والفيختية . في طائفة كاملة من اهم المعضلات الجوهرية المتصلة بفلسفة الطبيعة ، طرح ، في خطوطها الكبيرة المجردة ، معضلة الجدل الموضوعي ، طرحها على الاقل بروح من معرفة مسبقة غريزية مرموقة . اقر ضرورة وسهّل ولادة عتاد مفهومي اعلى من مقولات الفهم المحاكم البسيط . في الاصل ، هروبه في اللاعقلانية حصل بشكل قليل الوعي كما من قبل تجاوزه لداتوية مذهب العلم لفيخته . وهذه المرة ، بالضبط ، عند نقطة التصالب : حين كانت المسألة هي تعريف طبيعة العلم الجديد ، علم الجدل ، وعلاقاته الفلسفية مع الطابع التناقضى لمقولات الفهم .

هذه النقطة المركزية ، هي عين تصور الجدل . اجل ، شيلنغ يدرك بوضوح نسبي الفرق والتعارض بين منطق صوري ومنطق جدلي ، بين فكر ميتافيزي وفكر جدلي . فهو يقول بصدد الاول : «هذا مذهب تجريبي تماما ، يشيد قوانين الفهم العام كقوانين مطلقة . يقول على سبيل المثال ان من بين مفهومين متناقضين واحدا فقط يمكن ان يطبق على كائن ، وهذا صحيح ومسوّغ تماما في دائرية المحدودية ، لا في النظران ، الذي يبدأ بالضبط مع معاملة الضدين» (١٦) . اذا فالمنطق نفسه ، في الشكل الذي كان له حتى ذلك الحين ، هو في نظر شيلنغ شيئا ما محض تجريبي . الا انه يرى - وضوحا تحت التأثير العابر لهيغل ، وكان شيلنغ لا يزال على تعاون وثيق معه حين كان يحرر هذه الصفحات - امكانية رابط بين المنطق الجدلي والفلسفة الحقّة على قاعدة الحدس الفكري . هكذا فهو يستطيع ان يقول عن المنطق ، في المقطع الذي يسبق المقطع الذي نقلناه قبل قليل : «اذا كان على المنطق أن يكون علما هو علم الشكل ، شيئا مثل إستيقيقا الفلسفة ، إستيقيقاها الخالصة ، عندئذ عليه ان يكون ما حددنا آنفا طابعه باسم «الجدل» . ولكن مثل هذا المنطق غير موجود بعد . اذا كان عليه ان يكون العرض الخالص

١٥ - المرجع نفسه ، I ، ٢ ، ص ٣٦٩ .

١٦ - المرجع نفسه ، I ، ٥ ، ص ٢٦٩ .

لاشكال المحدودية في علاقاتها مع المطلق ، عندئذ يتعادل بالضرورة مع ربيبة علمية: حتى منطق كنت المتعالي لا يمكن اعتباره مثل ذلك» (١٧) . بتعبير آخر ، كل الدور الذي يعزوه شيلنغ لمثل هذا المنطق هو فقط تمهيد الأرض ، بحل مقولات الفهم البسيط ، بكشف تناقضاتها الداخلية ، للحدس الذهني ، للقفزة في الفلسفة «الحقة» - أي الحدسية .

ولكن الفلسفة في نظره ليس لها شأن كبير بهذا العلم التمهيدي ، بهذا الصف الاول . في هذا ، شيلنغ هو - سوف نرى ذلك في مكان لاحق - السلف المباشر للتصور الكيركفاردي للجدل ، او ، بتعبير افضل ، للنفي الكيركفاردي للجدل كوسيلة لمعرفة الواقع .

نرى اذا كيف ان عند شيلنغ الشاب ، كيف ان نمط المعرفة هذا عينه الذي كان يجب ان يدعى الى فتح مدخل الجدل ، ينفق الباب امام الجدل العلمي والعقلي ، المنطق الجدلي ، المعرفة حسب العقل ، ويفتحة بالعكس على مصراعيه امام اللاعقلانية . هذه الحقيقة الاساسية باقية ، بالرغم من ان شيلنغ ليس لاعقلانيا بمعنى الكلمة الحديث ، بل ولم يكن لاعقلانيا بمعنى شوبنهاور وكيركفارد ، او على الاقل لم يرد ان يكون . اذ ان العالم الذي يجب على الحدس الفكري ان يؤمن بلوفه ليس ، على حد تفكير شيلنغ آنذاك ، ليس البتة لا عقليا بل ولا وراء العقل . بالعكس ، انه الدائرة التي فيها تسفر حركة تقدم وتطور الكون الحقيقية وتكشف في كل عقالتها .

اجل ، ما ان يترك شيلنغ على باب الحرم الاداة التي تسمح باكتشافه والتعريف عليه ، المنطق الجدلي ، حتى لا يبقى بتصرفه سوى اداة المنطق الشكلي الابتدائية . ولكن هذا المنطق الشكلي ، بكيفية في معالجة العضلات مسكوكة بطابع اخلص عسف ذاتي ، كان يولد انطباع العياني بطريقة شبه عبقرية . انه امر ذو دلالة ان نرى الدور الكبير الذي تلعبه المشابهة [ analogie ، مضاربة ] فسي منطق فلسفة شيلنغ الشاب . بذلك على وجه التحديد كانت هذه المرحلة الاولى ، التي ما زالت مترددة ، في اللاعقلانية ، كانت مدعوة لان تصير رغم كل شيء الموديل الطرائقي للمراحل اللاحقة : فالمنطق الصوري سيكون على الدوام المكمل ، المبدأ المنظم للعتاد العياني في جميع اللاعقلانيات التي لن تقصر طموحها على تدوين كل الكون في سيالة عديمة الشكل يقبض عليها بالحدس الخالص ، هذه الطريقة الشيلنغية تحدد من الان وضع المسائل عند شوبنهاور . كذلك لاحقا عند نيتشه ، وكذلك سيكون من بعده مع «السيكولوجيا الوصفية» - دلتاي ، «حدس الجواهر» في الفينومينولوجيا ، الاونتولوجيا الوجودية ، الخ .

هكذا فان جدل شيلنغ يعود ادراجة عند عتبة الميدان الذي كان مفروضا ان

يزاول فيه . وهذا يظهر باعثة آخر سينكشف عن كونه ذا أهمية كبيرة فسي  
تاريخ اللاعقلانية : ارسطراطية نظرية المعرفة . كل عقلانية فلسفية ، وبخاصة  
عقلانية الانوار ، التي كانت تشعر بصورة واعية كثيرا او قليلا انها الايديولوجيا  
المهددة لانقلاب ديمقراطي ، انما تعتبر امرا بديها ان معرفة الحقيقة متاحة مبدئيا  
لكل انسان ، ما ان يكتسب مقدماتها التي لا غنى عنها (معارف ، علم ، الخ) .  
هيفل ، مواصل تقليد الفلسفة العلمي العظيم ، كان يعتبر طبيعيا ، حين أسس  
الفلسفة الجدلية ، ان تكون بمتناول جميع الناس . أجل ، ان الفكر الجدلي  
يظهر لـ «الحسن السليم لجميع الايام» مفارقا ، كانه العالم مقلوبا . ولكن لهذا  
بالضبط ، كان هيفل يفكر ان الواجب الطبيعي للفلسفة الجديدة الجدلية هو ايضا  
تربوي تعليمي بيداغوجي : واجب تبيان ، تسوية وتسهيل الدرب الذي يقود اليها .  
من المعلوم ان العمل الكبير الذي يتوج حقبة شبابه ، فينومينولوجيا الروح ، كان  
يضع لنفسه بين جملة اهداف هذا الهدف .

بالضبط لهذا ، «الفينومينولوجيا» موجهة جوهريا ضد شيلنغ ، وبخاصة  
ضد نظريته الارسطراطية للمعرفة . شيلنغ يسلم فقط ، لا اكثر ، بان «ما في  
الفلسفة لا يمكن ان يتعلم بحقيقة معنى الكلام ، ما يمكن مع ذلك ان يدرّب عليه  
المتمرن بواسطة التعليم ، هو الوجه الاستيطقي او الجمالي لهذا العلم ، هو ما  
يدعى ، بحقيقة الكلام ، الجدل» (١٨) . ونعلم سابقا ان الجدل عند شيلنغ ليس  
في الافضل سوى صف تمهيدي للفلسفة بمعنى الكلمة الحقيقي الخاص . ولكن  
هذه الرابطة محض السلبية تكفي مع ذلك لتجعله يقول : من المبرهن عليه «ان  
الجدل ذو جانب لا يمكن منه ان يتعلم وانه يرتكز ، كما وبقدر ما يرتكز ما يمكن ان  
يدعى ، بمعنى الكلمة الاصلي ، الشعر في الفلسفة (١٩) ، على القدرة الخلاقة ،  
على ملكة الابداع» (٢٠) . اذا ، بقدر ما الجدل فلسفي حقا ، بقدر ما يذهب الى  
ما بعد كمنط ، يكف عن كونه موضوعا لتعليم ، ينقطع عن كونه في متناول الجميع .  
من نافل القول ان هذه الاستحالة لجمهور البشر ، استحالة معرفة جوهر الاشياء ،  
هذا التحديد الحاصر في «المصطفين» بالولادة ، يصح ايضا ، بدرجة معززة ،  
بالنسبة للحدس الذهني .

في هذا ، تسترجع اللاعقلانية موضوعة غنوزيولوجية مشتركة لمعظم رؤيات  
العالم الدينية ، في شكل معلمن ومبرجز : معرفة الألوهية غير ممكنة الا  
للمصطفين من الله . هذه الفكر تظهر منذ سحر ما - قبل - التاريخ بوصفها  
امتياز الطبقة الكهنوتية ، تهيمن في الاديان الشرقية ، خصوصا البراهمانية ، وهي  
ايضا مع بعض التعديلات مهيمنة في العصر الوسيط . احدي علامات خطوات

١٨ - المرجع المذكور ، ص ٢٦٧ .

١٩ - باليونانية poesis [فسر] = خلق ، ابداع . (ملاحظة المترجم الفرنسي) .

٢٠ - المرجع المذكور .



التقدم في التبرجز منذ النهضة والاصلاح ان هذه الموضوعة لا تلعب ان صح القول اي دور عند باسكال ، وان ياكوبي ايضا ، رغم فردويته الارستقراطية ، لا يشعر بالحاجة الى تأكيد الطابع الارستقراطي لحدسيته ، لـ «علمه المباشر» . فقط مع الفلسفة التاريخية – الزائفة والجدلية – الزائفة للاعادة ، الرد المباشر ضد فلسفة التنوير بوصفها رؤية – العالم للثورة الفرنسية ، بدأ الارستقراطية في نظرية المعرفة من جديد تحتل في الفلسفة مكانا مركزيا .

في المانيا ، هذا الاتجاه يمثل به كثير من القوة فرانتس بادير . عند بادير ، طابع «الاعادة» مرئي اكثر بكثير ايضا مما عند شيلنغ . فهو يذهب في حرب ضد كل الفلسفة منذ ديكارت ، رافعا شعار انه من حماقة «ان يريدوا معرفة الله بدون الله» (٢١) . ان معرفة حاصلة بدون او ضد ارادة هذا الذي يعرف لا يمكن ان تكون سوى معرفة ناقصة . ويستخلص هذه النتيجة : عدم بدء الفلسفة بالله يتعادل مع نفي الله . اذن من الجلي ان المختار من الله يستطيع وحده معرفة الله . المعرفة الفلسفية بالنسبة لبادر امتياز ارستقراطية خلاص .

بالطبع ، ان ارستقراطية شيلنغ الشاب بعيدة عن ان تكون موسومة بهذا القدر . سنرى مع ذلك كيف ان منطق – تطوره الذي لا يرجع ساقه دائما الى موقع اكثر فاكثر قربا من بادير . في حقبة بينا ، ليس بعد ، من وجهة النظر السياسية ، نصيرا صريحا للاعادة . مع ذلك ، سنرى هنا ايضا ان منطق تطوره كان له ان يجعله مثلهم فلسفة الحقوق لـ شتال Stahl ، البطل الفلسفي للردة الرومانطيقية في ظل فريدريك – غليوم الرابع في السنوات ١٨٤٠ . بالحقيقة ، ان ميوله الارستقراطية في الفلسفة ، الموجهة ضد حركة التنوير ، هي ، منذ حقبة بينا ، مرتبطة بميول رجعية في السياسة . ان مجادلته ضد فلسفة الفهم لحركة التنوير مناهضة للديمقراطية بشكل صريح ، تستهدف فيها مباشرة سلف الثورة : «ان تشييد الفهم العام حكما على امور العقل يقود بالضرورة الى الجمهورية قراطية في العلوم ، ومن هنا ، عاجلا او آجلا ، الى انتفاضة العوام العامة» (٢٢) . ضد هذا ، يجب على الفلسفة ان ترفع نقضها الارستقراطي : «اذا كان ثمة شيء يمكن ان يقيم سدا امام الموج الذي يزحف والذي يخلط اكثر فاكثر ما هو رفيع وما هو دنى ، منذ ان بدأ الجمهور يكتب وشرع كل فرد فيه يحكم ، فهذا الشيء هو الفلسفة ، التي شعارها الطبيعي هو : «اني اكره الجمهور السوقي واتجنبه» (٢٣) » (٢٤) . اذا كانت أسس تطور نحو الردة المصممة موجودة

٢١ – حسب ي. ١٠. إردمان : محاولة عرض علمي لتاريخ الفلسفة الحديثة ، شتوتنغارت ،

١٨٣١ – ١٨٣٢ ، ٢ ، المجلد ٢ ، ص ٢٩٨ وبعبدا ص ٢٠٤ .

٢٢ – شيلنغ ، المرجع المذكور آنفا ، I ، ٥ ، ص ٢٥٩

٢٣ – باللاتينية ، من شعر هوراس Horace .

٢٤ – شيلنغ ، مرجع مذكور ، ص ٢٦١ .

عند شيلنغ منذ الشباب .

هذه الاتجاهات لشيلنغ الشاب تجد نفسها ايضا معززة بالكيفية التي بها ، عنده ، بعكس ما يحصل عند غوته ، الحدس الفكري منجذّر في المنظومة والطريقة . لا يمكن القول انه يؤسسه فلسفيا ، فطريقته اعلانية لدرجة ، وابتعاده عن كل علم مفهومي فظ لدرجة ، عميق مثل هوة . غوته اعتبر المعضلة التي وضعها نقد الحكم ، معضلة ارتباط بين الخاص والعام في ما - بعد دائرة الفهم ، اعتبرها مهمة عملية لعلم الطبيعة تضيئه الفلسفة . كجدلي عفوي ، حرر طائفة من العلاقات الواقعية من هذا الطراز ، او على الاقل استشعرها في ممارسته العلمية . لذا فهو يستطيع ان يوافق بوجودان فلسفي طيب على «مغامرة العقل» . بالنسبة لهيغل ، ان جدل مقولات الفهم ، التي تدعى عنده «تعيينات التفكير» ، يقود ، بانتقالات للمنطق ، الى تحقيق المهمة التي عرفها غوته . من الهام ان نسجل ان التناقضات الجدلية التي تظهر بصورة عفوية عند غوته وبصورة واعية عند هيغل لم يعد لها شأن مع التنافي الكنطي بين معرفة خطابية ومعرفة حدسية . عند هيغل سسن النضج ، هذه المصطلحات لا تعود تلعب اي دور .

ليس الامر هكذا عند شيلنغ . انه يقبل بلا اي نقد التعارض الكنطي بين «الخطابي» و«الحدسي» . لئن كان يخطو خطوة الى الامام نسبة الى كنط ، لبتاكيد امكان - الامكان الذي ينفيه كنط - امكان المعرفة الحدسية بالنسبة للوعي البشري ، على الاقل بالنسبة للمختارين ، للعباقرة الفلاسفة . ذاهبا من هنا ، انه مرغم على ان يبرهن بآية وسيلة كانت على الامكانية المتاحة للانسان ، امكانية تحقيق الحدس الفكري . جوهر هذه البرهنة هو ابراز الوجود الذي لا يرقى اليه الشك والوظيفة الخلاقة ، وجود ووظيفة موقف انساني يعمل فيه هذا الحدس الذهني الذي يدعي بلوغ الحق فوريا . حسب شيلنغ هذا الموقف هو الموقف الاستيطقي . القدرة الابداعية التي تتجلى فيه والتضمن المتبادل او الاقتضاء المتبادل ذات - موضوع الذي يكشفه هذا الموقف يقيمان ، اذا صدقناه ، الدليل على ان الذات الانسانية تملك فعليا الصفات التي يتطلبها العقل الحدسي .

كنط نفسه لم يفكر يوما باللجوء الى الاستيطقا من اجل حل الصعوبات الجديدة لنظرية المعرفة . حين تظهر المعضلة عنده ، كان نقد الحكم قد ترك وراءه منذ زمن طويل كل دائرة الاستيطقا ، ولا يفكر كنط كذلك بان يعود الى الورا مستنجا بالموقف الاستيطقي للانسان من اجل حلها . بالحقيقة ، هذا التحفظ من كنط يأتي من كونه لا يرى في الموقف الاستيطقي سبيل دخول الى معرفة الواقع الموضوعي . بينما عند شيلنغ يصبح الموقف المذكور «ناظم» او دستور معرفة العالم ، لان جوهر الفن في نظر هو ادراك وكشف كوسموس الاشياء في ذاتها . بتعبير آخر ، عند شيلنغ ، وان تحت شكل مثالي ومصوّف ، الفن معتبر انعكاس الواقع الموضوعي ، انعكاس عالم الاشياء في ذاتها .

بعكس كنط ، فيخته يلمح سلفا هذا الارتباط بين الفن والمعرفة . فسي

**منظومة الاخلاق** ، يأتي الى الحديث عن العلاقة بين الرؤية المتعالية والرؤية الاستيعادية للعالم ، ويفرقهما بقوله ان الفن «يجعل من وجهة النظر المتعالية وجهة النظر العامة» ... (٢٥) ، «ما لا تحزره الفلسفة الا بعناد كبير ، يملكه السروح الاستيعادي فوراً ... بدون ان يكون واعيا ذلك بشكل صريح» (٢٦) . ليس ذا كبير اهمية ان يكون شيلنغ او ان لا يكون قد استلهم مثل هذه الصيغة ، التي تعود الى زمن تعاونه مع فيخته . على اي حال ، شيلنغ يمضي في الربط بين الاستيعاد والفلسفة (على قاعدة الحدس) الى أبعد بكثير مما يذهب فيخته . في **منظومة المثالية المتعالية** ، ما يرمي اليه شيلنغ يظهر تحت عنوان الباب الاخير : «استنتاج عضو Organe للفلسفة» . شيلنغ يلخص هذا الاستنتاج بهذه المفردات : «الفلسفة برمتها تنطلق ويجب ان تنطلق من مبدأ يكون ، في الوقت نفسه مع كونه المبدأ المطلق ، مبدأ المماثلة الخالصة البسيطة ، شيئاً ما بسيطاً بشكل مطلق . الهوية المطلقة لا تدع نفسها تمسك او تعلم بالوصف ، ولا على نحو عام بالمفاهيم . لا يمكن ان يكون عند المرء سوى حدسها . ان حدسنا من هذا النوع هو عضو الفلسفة . ولكن هذا الحدس ، الذي ليس ذا طبيعة حسية ، بل ذهنية فكرية ، الذي موضوعه ليس الموضوعية ولا الذاتية بل هوية الاثنين المطلقة ، اي ما ليس في ذاته موضوعيا ولا ذاتيا ، هو حدس حقيقي او سريري ، لا يستطيع ان يعود موضوعيا لنفسه الا بحدس ثان : هذا الحدس الثاني هو الحدس الاستيعادي» (٢٧) . تعريف يعلق عليه هذا التعريف الآخر ، وهو اكثر عمومية ، لشيلنغ : «هذا الحدس الذهني ، وقد صار موضوعيا ، معترفاً به كونيا وغير قابل للرفض مطلقا ، ما هو سوى الفن . فالحدس الاستيعادي هو على وجه الدقة الحدس الذهني وقد صار موضوعيا» (٢٨) .

هكذا فالفن ، تحرك العبقرية المبدعة ، صار «ناظم» الفلسفة . الاستيعاد نواة الطريقة الفلسفية ، انها تكشف اسرار الكوسموس الحقيقية ، اسرار عالم الاشياء في ذاتها . «اذا لم يكن الحدس الاستيعادي سوى الحدس الذهني الذي صار موضوعيا ، كان بدهيا ان الفن هو للفلسفة العضو والشرح الوحيـدان والحقيقيان والإبدیان معا في آن ، اللذان دوماً وأبداً يشهدان بشكل محسوس على ما لا تستطيع الفلسفة ان تمثله خارجيا ، ألا وهو ما هناك من غير واع في فعل الابداع وهويته الاصلية مع الوعي . لئن كان الفن للفيلسوف اللحظية الاسمي ، فلأنه يفتح له ان صح القول ابواب الحرم الذي فيه يشتعل بلهب

٢٥ - فيخته يستعمل «commun» بمعنى «général» (عام) وليس بمعنى vulgaire

(عامي ، مبتذل) . (ملاحظة من لوكاشي) .

٢٦ - فيخته ، المرجع المذكور آنفاً ، ج٢ ، ص ٢٤٧ .

٢٧ - شيلنغ ، المرجع المذكور ، I ، ٣ ، ص ٦٢٥ .

٢٨ - نفس المرجع .

واحد ، متحدا اصلا وازلا ، ما في الطبيعة والتاريخ هو منفصل ، - العناصر التي ، في الحياة والعمل كما في الفكر ، يجب حتما وازلا ان تتناوب . الفكرة التي يصنعها الفيلسوف عن الطبيعة اصطناعا ، هي بالنسبة للفن فكرة هي له منذ الاصل طبيعية» (٢٩) .

من الواضح ان هذا الربط - بل هذه المماثلة - بين حدس بدعي وحدس ذهني لا يسعه الا ان يقوي اتجاهات شيلنغ التي شددنا عليها سابقا السى الارستقراطية في نظرية المعرفة . في فلسفة شوبنهاور ، هذه الارستقراطية الاستيطيقية ستكون ايضا اشد وواضح واكثر رجعية منها عند شيلنغ الشاب . وسوف نرى بعد ذلك ان هذا الخط يتأكد ويشدد عند نيتشه وفلاسفة الطيور الامبريالي الذين خضعوا لتأثيره . ولكننا لا نكون كاملين في عرض مذهب شيلنغ ، الذي لم يكن بعد مائلا تماما في اتجاه الرجعية ، اذا لم نضف انه يهيم ايضا في استيطيقاه اتجاه موضوعي ، شكل مصوِّف لتصور الفن كانعكاس للواقع الموضوعي ، وعلى سبيل المقابلة ، اتجاه الى تحقيق الانسجام والتناسق بين الحقيقة والجمال - وهذه امور تجعل ان الخط الرئيسي لاستيطيقاه يتعد ، رغم كل شيء ، بوضوح بالغ ، عن خط شوبنهاور وبالاخرى عن خط الحقبة الامبريالية . ان طريقة شيلنغ في تأسيس موضوعية الفن بامكانها ان تكون صوفية بقدر ما تشاؤون (سبق ان تكلمنا عن رجوع الى نظرية المثل الافلاطونية في هذه الحقبة من حياة شيلنغ ، وبشكل خاص في الاستيطيقا) ، بامكانها ان توجه نداء دائما الى الله وان تستخدم اسمه من اجل استنتاج موضوعية الفن ، تماثل الحقيقة والجمال : انها تبقى مع ذلك موجهة نحو نظرية الانعكاس ، هذه الاخيرة هي اساس استيطيقاه . وفي هذا ، شيلنغ تجاوز فعلا وحقا مثالية كنت وفيلسوفه الذاتية . فهو يكتب قائلا : «ان الاستيطيقا الحقيقية هي عرض اشكال الفن بوصفها اشكال الاشياء عينها ، كما هي بذاتها او في المطلق ... . ان اشكال الفن ، بما انها اشكال اشياء جميلة ، فهي ايضا اشكال الاشياء كما هي في ذاتها او في الله ، وبما ان كل بناء هو تمثيل الاشياء في المطلق ، فان بناء الفن - الاستيطيقا - هو بشكل اخص تمثيل اشكال هذا الاخير بوصفها اشكال الاشياء كما هي في المطلق ... . هذه الاطروحة تضع نقطة الانتهاء لبناء فكرة الفن العامة . فالفن يحضر فيها بوصفه التمثيل الواقعي لاشكال الاشياء كما هي في ذاتها ، بوصفه ، بمفردات اخرى ، تمثيل النماذج العليا» (٣٠) .

يقينا، هذه الطريقة الافلاطونية والصوفية في تصور انعكاس الاشياء في ذاتها في الفن ليست بلا انعكاس هائل على كل فلسفة شيلنغ الشاب . من غير الممكن ان نصفي من هذه كل التصويقات كي نبلغ نواتها العقلية . التراكب والتداخل بين

---

٢٩ - المرجع نفسه ، ص ٦٢٧ والصفحات التالية .

٣٠ - شيلنغ ، المرجع المذكور ، ١ ، ه ، ص ٢٨٦ وبمدها .

الصوفية والبحث عن معرفة حقيقية هما هنا أعمق أيضا منهما في منطق هيغل .  
العاقبة الاولى التي تربت على هذا الاكتشاف لـ «ناظم» للفلسفة ، هي ، وهذا ما  
رايناه اتوتا ، منهج «بناء» الكون ، المنهج الذي يقوم على تجميع عسني لظواهرات  
مختلفة الجنس بمساعدة مشابهاة بسيطة . هذه الطريقة تظهر عند شيلنغ منذ  
البدايات ، ولكن اكتشاف الفن كـ «ناظم» للفلسفة أدى الى استفحالها وتعممها .  
اضحت عندئذ صلبة متصلة بشكل مطلق . في هذا ايضا ، شيلنغ سلف للاعقلانية  
التي ستاتي بعده . فالحدس كـ «ناظم» للفلسفة ليس بوسعه ان يعمل وأن يرسم  
شبه رؤية عيانية للكون الا اذا العسف في تقريب الموضوعات رفع الى «طريقة» .  
بالنسبة لتطور شيلنغ نفسه ، هذا الاسلوب الذي يشيد الفلسفة على قاعدة  
«اورغانون» كاساس وضمان للحدس الذهني ، كان شؤما . طالما كان هذا  
«الناظم» هو الفن ، كان ممكنا ابقاء الازدواجية الاساسية لمثاليته الموضوعية :  
التدلبذ والترجح بين حلولية تتخذ احيانا هيئة مادية وصوفية مليئة بفكرة الله .  
بل ان قبول كلمة «الله» كان يمكن ان يسبب ترددا بين جوردانو برونو او سبينوزا  
من جهة ، والصوفية او الدين الوضعي من جهة اخرى . اذ ، في الفن كما في  
فلسفة الطبيعة ، القضية هي رغم كل شيء موضوعات ومادية العالم الواقعي ،  
والقبض الفلسفي او الاستيطيقي على هذا الاخير بوسعه ان ينحط في احيان كثيرة  
بقدر ما تشاؤون الى «بناءات» عسفية ، فالمرء يبقى مع ذلك منمحورا ، على الاقل  
جزئيا على الواقع الموضوعي ذاته .

### III

## فلسفة شلينغ الأخيرة

بيد ان الالتباس الذي يزن هكذا بالضرورة على عائق كل مثالية موضوعية ينقطع بمجرد تغير تصور «الأورغانون» . فبهذه الطريقة اختفت كل اتجاهات شلينغ التقدمية نسبيا وبشكل غامض ، كل آثار «فكرة شبابه الصائبة والصادقة» . حصل ذلك تقريبا مباشرة بعد ذهابه من بينا ، غداة اقامته في فرتسبورغ (١٨٠٣) ، اي بعد انقطاعه عن معايشة غوته وهيفل وشروعه في تلقي التأثير المباشر لانصاره ، وهم في غالبيتهم رجعيون بشكل مكشوف . بعد فترة قصيرة جدا صدر كتابه **الفلسفة والدين** (١٨٠٤) ، الذي يسم الانعطاف الحاسم في حياة الفيلسوف ويدشن حقبة الثانية ، وهذه حقبة رجعية بما لا يقبل نقاشا : بعد الان «أورغانون» الفلسفة ليس الفن ، بل الدين .

الاصل المباشر للانعطاف الذي سلكه عمل شلينغ كان خارجيا بالتمام بل ثانويا ومن نوع تابع . واحد من تلاميذه وليس من افضلهم ، إشنمايسر C.A. Eschenmayer كتب كتابا صغيرا ، غير ذي كبير قيمة في ذاته ، **الفلسفة في انتقالها الى الالفلسفة** ، فيه كان يخضع ، ولو مع احترام كبير ، ازدواجية فلسفة شباب شلينغ لنقد من اليمين لا يرحم . إشنماير يقبل بلا نقاش مخطط المعرفة الذي رسمه شلينغ ، طريق الحدس الفكري كنتيجة لجدل مقولات الفهم . حيث تبدأ شكوكه ووساوسه فعند تناوله هذا الحقل من الواقع الذي يجب ان يغطى وان يفتح بالحدس الذهني . التباس شلينغ قوامه ، كما رأينا ، انه يجهد

لـ «تطهير» «أورغانون» الفلسفة من أية آثار مفهومية ، من كل آثار التفكير والفهم ، ولكن مع محاولة إبقاء هذا الميدان كميدان للمعرفة . بجدلية ساذجة ، يمضي إشنماير الى نهاية طريقة شيلنغ : «النظران يمتد امتداد المعرفة نفسها . المعرفة تلتقي فقط في المطلق ، حيث تصير متماثلة مع المعروف ، وهذا هو ايضا ذروة النظران . ما يمتد بعد هذه النقطة ، لا يمكن اذا أن يكون معرفة ، بل هو علم سابق او حمية . ما يوجد فوق كل التمثيلات ، كل المفاهيم ، كل الافكار ، وبوجه عام وراء وبعد وفوق النظران ، هو ما وحدها الحمية تستطيع بعد ان تمسكه - الا وهو الألوهية - ، وها هنا هذا الشيء السعيد الطوي الذي يقع اعلى بما لا نهاية له من الازلية» (١) .

مهما بدائية كانت مسيرة فكر إشنماير ، فمن الواضح انه هنا انما يستخلص لل نتائج نظران شيلنغ ، الذي يزعم تجاوز كل مفهوم والتعالي على كل مفهوم : اذا لم يكن النظران - الجدل - سوى عتبة حرم الحدى الذهني ودفة القفز اليه واذا كان يثحي فيه ، عندئذ فالمعرفة تصل معه الى حذف نفسها بنفسها لتترك الطريق حرا نحو الـ ماوراء ، الايمان ، الحمية ، الصلاة : الفلسفة ليست فعلا سوى الاعداد لـ «لا فلسفة» . هذا ما يقطع كل رابطة مع المنظومات المحيثة من طراز جوردانو برونو او سبينوزا : الحدى الذهني لم يعد نمط معرفة الـ ما قبل (مهما كان هذا النمط مصوفا) ، بل صار قفزة في الـ ماوراء . إشنماير يقول : «اذا كان صحيحا ان كل التناقضات في دائرة المعرفة تنحل في الهوية المطلقة ، من المستحيل تماما تجاوز التناقض الجوهرى : التناقض بين الـ ما - قبسلس والـ ما - بعد ... . الـ ما - قبل هو ثقل الارادة الجار ، الذي ، في المعرفة ، هو مقيّد بقيود المحدودية ... . اما الـ ما - وراء فهو ، بالعكس ، يتضمن حرية اختيار كل الاتجاهات وحياة الخلود العبقريّة» (٢) . مهما واظب إشنماير على استخدام مفردات فلسفة شيلنغ الاولى ، فان معنى ما يقوله هنا واضح جلي : انه استسلام الفكر بلا قيد او شرط امام الدين .

بلا عناء في مجادلته يدحض شيلنغ محاجة إشنماير الساذجة والبدائية ويدافع - ظاهرا - عن مواقفه الاصلية . ولكن هذه «الالعب النارية» الجدالية لا تستطيع ، فيما يتصل بجوهر المحتوى الفلسفي ، ان تخفي التراجع الذي يجريه على طول الخط . اجل ، انه يؤكد بلا توقف انه انما يدافع عن مواقفه السابقة ضد التباسات الفهم . ولكنه ، في المسائل الجوهرية للفلسفة ، يحتل الان مواقع جديدة ، ويغير مواضع التشديد تغييرا حاسما بحيث ان الازدواجية البراقة في فلسفته الاولى للطبيعة وفي المثالية الموضوعية المشتقة تنقطع تماما وان اتصالا يوجد

١ - إشنماير : الفلسفة في مضيها الى الافلاسفة ، ارلانجن ، ١٨٠٣ ، ص ٢٥ .

٢ - إشنماير ، الرجوع المذكور ، ص ٥٤ .

اخيرا مع الفلسفة الرجعية ، فلسفة الاعادة Restoration . ان هذا التطور لشيلنغ ذو دلالة والانعطاف الحاصل ذو اهمية بالنسبة لعمله اللاحق - فسنرى ان جميع العناصر الجوهرية في «فلسفته الايجابية» القادمة تقريبا محتواة ، على الاقل في شكل بدرة ، في هذه الكراسية - ، لدرجة توجب علينا ان نعنى بتفصيل اكبر قليلا بالمعضلات المثارة هنا . لقد لاحظنا سابقا ان القطيعة مع مثالية فيخته الذاتية والانتقال الى المثالية الموضوعية حصلا عند شيلنغ سواء بسواء على نحو غير واع . هذا ما يعبر عنه هيغل حين يقول ان شيلنغ «اجرى تربيته الفلسفية تحت عيون الجمهور» وان عمله لا يحوي «تسلسل مختلف اقسام الفلسفة المنضجة بالتعاقب ، بل تعاقب مراحل ثقافته الشخصية» (٢) . هذا وصف اخاذ لكيفية ولادة مؤلفات شيلنغ . ولكن الادانة المحتواة ضمنيا في اللهجة لا تشكل نقدا صالحا لتطور شيلنغ . ان ما يميز هذا التطور ليس كون شيلنغ غير رايه بصورة كثيرا ما كانت غير واعية وعقوبة بل كونه حرص دائما على ابقاء وهم وحدة وتواصل في آرائه الفلسفية في حين انه كان قد تخلى منذ امد طويل عن آرائه القديمة بل وحوّلها الى ضدها . وبالتالي اذا كان ممكنا ان نقر له في شبابه ، حين كان يمضي من المثالية الذاتية الى المثالية الموضوعية ، بصدق كامل ، فان «لا وعيه» الاول بات يتحول الى ديماغوجيسا خالصة وخفيفة .

اذا ننظر الى المسائل الجوهرية المناقشة في الفلسفة والدين . قبل كل شيء ، شيلنغ ، وان مجادلا ضد «اساءات الفهم» التي ولدتها فلسفته عند إشنماير ، يجري تقسيما ثنائيا صارما للفلسفة نرى فيه ملامح التمييز السدي سوف يقيمه بين فلسفة موجبة وفلسفة سالبة . بعد ان عرف المطلق ونمط المعرفة الخاص به الملائم له ، يخلص الى ما يلي : «ينجم عن ذلك ان هدف الفلسفة فيما يتصل بالانسان ليس اعطاء شيئا ما بقدر ما هو تحريره من كل العرَضيات التي حملته اياها الجسد ، عالم الظاهرات ، حياة الحواس ، وهذا باتم شكل ممكن وإرجاعه الى الينابيع الاصلية . ينجم عن ذلك ايضا ان كل تمهيد للفلسفة يسبق هذه المعرفة لا يمكن ان يكون الا سلبيا ، في انه يبين عدم كل التضادات المحدودة المنتهية ويقود النفس ، بسبل غير مباشرة ، الى تأمل اللامتهي . عندئذ ، وقد وصلت الى هذه النقطة ، تترك وراءها هذه الادوات الحظيية التي لم تخدم الا في اعطاء وصف سلبى عن المطلق ، تتخلص منها بمجرد انها لم تعد بحاجة اليها» (٤) . كل من يستطيع ان يرى كم هذا التصور للمعرفة بعيد عن التصور الذي كان لديه في شبابه (رغم كل ما قلناه عن انحراف الجدل الشيلنغى عند النقطة الحاسمة نحو اللاعقلية) وكم بالعكس يقترب من تمييز اشنماير بين فلسفة

٢ - هيغل ، المرجع المذكور ، المجلد ١٥ ، ص ٦٤٧ .

٤ - شيلنغ ، مرجع مذكور ، I ، ٦٤ ، ص ٢٦ وبمدها .



و لا-فلسفة . الا يذهب حتى استخدام كلمة «سلبى» لتعيين الدائرة الدنيا في المعرفة ؟ اجل ، يبقى فرق بين إشنماير وشيلنغ : هذا الاخير يصر ، حتى نهاية حياته ، على اعتبار «فلسفته الايجابية» معرفة . وهو اذا لا ينفي في يوم من الايام بصورة قطعية ، في غنوزيولوجياه ، قيمة هذه الدائرة الوضعية - الايجابية كمعرفة . هذا ما يعطي لاعقلانية شيلنغ طابعها الانتقالي وما يفسر لماذا كان تأثير فلسفته الاخيرة قصير الامد .

هذا الانفصال الجذري له كعاقبة رئيسية ان شيلنغ هنا ، في تضاد تام مع حقيقته الفتية ، لم يعد يتصور المطلق ، موضوع الحدس الذهني ، بوصفه كوسموس الاشياء في ذاتها ، وان تحت الشكل الافلاطوني لعالم من المثل ، بل فقط بوصفه شيئا ما يدرك مباشرة ، بسيطا بشكل مطلق . لذا فهو ينفي امكان وصف او تفسير هذا العالم نفيًا باتا . يقول : «اذ فقط ما هو مؤلف من اجزاء يمكن ان يعرف بالوصف ، ما هو بسيط يفرض ان يقبض عليه بالحدس» (٥) . وفي مكان آخر ، ينكر ، في هذا المجال المعرفي ، كل علاقة بين العام والخاص ، ماضيا هكذا بالضبط الى جانب هذه المعضلة التي من اجل حلها كان الحدس الذهني ، كما راينا ، قد اخترع . الان يقول : «... ان كل عالم المطلق ، مع سلّمه الكامل من كيانات ، يتقلص الى وحدة الله المطلقة ، انه بتعبير آخر لا يوجد شيء في هذا العالم حقا خاص ، فردي» (٦) . هكذا فان معرفة العالم ، المؤسسة في البداية على فلسفة الطبيعة ، تنزلق في معرفة لله محض صوفية .

بذلك كانت تتم قطعية شيلنغ مع حلولية شبابه - وهي اجل ملتبسة - . في حين انه كان في الماضي يسعى الى التصريح بالمبدأ السبينوزي «*deus sive natura*» «الله اي الطبيعة» ، في اتجاه ديناميكي وجدلي ، اذا الى تحويله تاريخويا ، انه يقرر الان بين المطلق والواقع ، بين الله والعالم ، لنوعية حادة ، لا تقهر . الانتقال من احدهما الى الاخر لا يمكن اجراؤه الا بوثبة . «بكلمة ، من المطلق الى الواقع لا يوجد انتقال متصل مستمر ، لا يمكن ان نمثل اصل العالم المحسوس الا كقطعية كاملة مع المطلقية ، الا بوثبة» (٧) . واقعة مميزة : مباشرة بعد ذلك ، يشرّد النظران الشيلنغي على طريق صوفي تماما ، لانه يرى اصل عالم الحواس لا كنتاج تطور، ولا حتى كخلق ، بل ك «سقوط» نسبة الى الله . في ذاته الفرق وكان يمكن ان يكون بالنسبة لنا غير ذي اهمية ، شانه في ذلك شأن التمييز بين إبليس اخضر وإبليس اصفر بالنسبة للينين ، لو لم يكن هذا التصور عند شيلنغ يتضمن في الوقت نفسه قطعية فظة مع الفكرة التطورية لفلسفة الطبيعة . في خاتمة

٥ - المرجع نفسه ، ص ٢٦ .

٦ - المرجع نفسه ، ص ٢٥ .

٧ - المرجع نفسه ، ص ٢٨ وبمدها .

الكراس ، تطور الانسان انطلاقا من الحيوانية - الشعور الجدلي العظيم لدى فوته وهيفل ، الشعور الذي كان قد لعب كذلك دورا حاسما في بدايات فلسفة الطبيعة لدى شيلنغ ، في «رحلة الروح للمحمية» - متفي بكل بساطة . كما ان الكون برمته يولد - يا للصوفية القبيحة - من «سقوط» بالانفصال عن الالهية، كذلك فان «الحد الاخير والضبابي للتاريخ المعروف» يجلي «سلفا سقطة للحضارة من المرتفعات السابقة ، بقايا اصابتها التشوه من علم قديم ، مجموعة رموز يبدو معناها مفقودا منذ امد طويل» (٨) . «برهنة» هذا الاتجاه النازل ، هذه المفهومة للتاريخ الانساني المناهضة للتطورية ، تكون اذا هي اسطورة العصر الذهبي ! نرى الان على اية نقاط جوهرية في فلسفة حقبة شبابه اجري شيلنغ القطع ، كيف شكلت لاعقلانية الحدس الذهني ، التي كانت لا تزال باحد المعاني محض طرائقية ، المحتوى المليء لصوفية لاعقلانية . بينما قبل بينا واثناء حقبة بينا ، كانت فلسفة الطبيعة في مركز فكر شيلنغ ، حيث لم تكن سائر فروع الفلسفة - باستثناء الاستيعاقا - تواجه ان صح القول الا كتكملات للمنظومة ، فان التاملات النظرانية عن ظاهرات الطبيعة تنتقل الان الى المؤخرة ، ومسائل الاستيعاقا لا تظهر الا بصورة عرضية : التأويل اللاعقلاني للاساطير والدين هو الذي بات يشكل مركز تأملاته .

مع ذلك ، مضى ما يقرب من ثلاثين سنة قبل ان يعلن شيلنغ ، على الاقل في دروس عامة ، فلسفته «الايجابية» الجديدة في حالة اكتمالها ، قبل ان يجعلها الفلسفة الرسمية للرجعية الرومانطيقية البروسية المجتمعة حول فريدريك - غليوم الرابع ، قبل ان يروا فيه مار جرجس جديدا مدعوا الى القضاء على تثنين الفلسفة الهيجلية - وبشكل خاص جناحها اليساري .

اذ نحاول ان نرسم ، في الخطوط الكبيرة فقط ، حقبة الثلاثين عاما هذه ، لا يهمنا ان تتسم مراحل تطور شيلنغ الداخلي بقدر ما يهمنا ان نعرف التحولات في وضع المانيا الاجتماعي الموضوعي وفي ترتيب جبهات المعركة الفلسفية : بما اننا بيننا من قبل ان الانعطاف الحاسم في الطريقة والمحتوى الوضعي - الايجابي والرمي المركزي في فلسفة شيلنغ ، محقق منذ سنة ١٨٠٤ ، لذا فان اسسها الجديدة شأنها شأن التغيرات التاريخية - من حيث الجوهر ، هذه الاسس وهذه التغيرات ظلت هي هي ابان تلك الحقبة - يمكن ان تفهم بسهولة دون ان نتاخر في تفصيل المراحل المتوسطة . من جهة اخرى ، فان شيلنغ المعجوز ، الذي كان قد لفقه النسيان خلال عقود من السنين فلم يلعب ان صح القول اي دور في تطور الفلسفة الالمانية ، لم يعد ويحتل المكان المركزي الذي احتله - بصورة وقتية - وفصلية - في الصراعات الايديولوجية لسنوات ١٨٤٠ الا بفضل هذا التغير في الحالة الاجتماعية الموضوعية لالمانيا .

مؤلف الفلسفة والدين صدر في وقت لم تكن فيه فينومينولوجيا الروح لهيغل قد انجزت . ليس من شك في ان الهجوم الذي يوجه فيها ضد الحدس الذهني يصح ايضا على ترجمته الجديدة ، ولا سيما على هذا الربط بين «البساطة» وفكرة المطلق ، وعلى طريقة البناء المرتكزة على المشابهة . هيغل يفصح بصراحة بالفئة «رتابة» المطلق و«عموميته المجردة» ، «هوة الفراغ التي يساق النظران اليها» عند شيلنغ ، «الليل الذي فيه كل البقرات سوداوات» . يلوم شيلنغ بشكل خاص على كونه لا يرى شيئا آخر عند «الدين ليسوا راضين عنها [عن هذه الرتابة في المطلق - ج. لوكاش] سوى معجز عن القبض على وجهة نظر المطلق وعن البقاء معها» (٩) .

يظهر هنا بوضوح ان نضال هيغل ضد شيلنغ هو صراع بين انضاج الجدل والهرب امامه في اللاعقلانية . هيغل يضع هذه المسألة ايضا في هيئة تاريخية . فينومينولوجيا الروح تنطلق من ملاحظة ان العالم دخل في مصر جديد . لقد بيّنت في كتابي عن هيغل انه رأى هذا العهد الجديد في الثورة الفرنسية ، في الانقلابات التي حملتها الى اوربا الحروب النابوليونية ، في تصفية بقايا الاقطاعية (خصوصا في المانيا) . بطبيعة الحال ، هذا الجديد يظهر اولا عند هيغل في شكل بالغ التجريد . فهو يقول مثلا ان «التظاهر الاول للعالم الجديد ليس بادىء بدء سوى الجملة Totalité المخفية في بساطتها ، بتعبير آخر اساسها الكلي - الكوني» . ولذا فهو يبدو للوهلة الاولى «الملكية - الخاصة الباطنية لبعض الافراد» . ولكن المهمة التاريخية للفلسفة بالنسبة لهيغل هي التعرف على الجديد في حركته الخاصة ، في تعيّناته المتعددة ، اذن بالجدل العياني . «ان شيئا من الاشياء يجب ان يكون قد نال كل تحدداته حتى يمكن ان يصير خارجيا - ظاهريا ، اي مفهوما وقابلا لان يتعلم ، لان يصير ملكية الجميع . العلم في مستوى الفهم هو الدرب نحوه ، مهتدا ومساوا للجميع . الوصول بالفهم الى العلم savoir حسب العقل ، هذا مطلب مشروع للوعي الذي ينضاف الى العلم science» (١٠) . ان مجادلة هيغل ضد نظرية المعرفة الارستقراطية لشيلنغ - المرتبطة ارتباطا وثيقا بالتحول نحو اللاعقلانية - لا تنفصل اذا عن السؤال : طريقة هيائية وعلمية ام طريقة مجردة ولاعقلانية ؟ - لا تنفصل كذلك ويقدر ذلك عن التعارض بين منظور المفكرين التاريخي - الاجتماعي في الازمة الكبرى لزمهما ، لا تنفصل عن السؤال : هل سنتوجه في هذه الازمة نحو تصفية بقايا الاقطاعية ، نحو المستقبل ، او نحو الاعادة ، نحو الماضي ؟

ذلك كان اول معركة بين الجدل المثالي الموضوعي واللاعقلانية . الشكل

٩ - هيغل ، المرجع المذكور ، المجلد ٢ ، ص ١٣ وبمدها .

١٠ - هيغل ، المرجع المذكور ، المجلد ٢ ، ص ١١ وبمدها .

الشيكنفي للعقلانية - سواء شكلها الاول والمزدوج ، المرتبط بالطريقة التطورية في فلسفة الطبيعة ، او شكلها الثاني ، الصوفي والديني بشكل صريح - يمتنى بهزيمة : الشكل الهيجلي للجدل يشرع يصير مهمنا ، وان شيئا فشيئا ، وان ليس بدون تعديلات ماهوية . اذ ان منظورة هيجل الشاب ، المتوجهة بقوة نحو المستقبل ، لانها تدرك في الحاضر فجر حقبة جديدة في التاريخ الانساني ، تصاب هي ايضا بأزمة مع سقوط نابوليون وهيمنة الحلف المقدس . فلسفة التاريخ لهيجل المعجوز اكثر قناعة وتسليما وامتلاء بالتسويات ، بكثير جدا ، من فلسفة التاريخ فسي فينومينولوجيا الروح (١١) . فالحاضر لم يعد متصورا كبداية ، بل كنهاية حقبة عظيمة . الفلسفة لم تعد تنظر نحو الامام ، بل نحو الماضي ، المستقبل كف عن تعيين الحاضر وترجمته الفلسفية . مهمة الفلسفة لم تعد «الترحيب والاعتراف بمجيء الروح» . صارت «بومة او صدى مينرفا» التي لا تستطيع ان تطير الا مع هبوط الليل (١٢) .

في تاريخ للعقلانية ، لا مجال لعرض عواقب هذا التحول من هيجل بالنسبة لفلسفته هو . نكتفي بملاحظة ان الفلسفة الهيجلية ، رغم هذا التحول ، قد نفذت على اي حال ، بقناة المنطق ، برنامج الفينومينولوجيا : عرض مقولات الجسد الموضوعية عرضا علميا ، بقدر ما الامر ممكن في اطار المثالية ، ان طريقته ، ايضا في هذا الاطار ، تبقى فكرة التطور وتحاول تطبيقها على ميادين مختلفة ، ان تصوره للمجتمع يتجه نحو الملكية الدستورية : ولو في شكل خجول يذهب هذا التصور الى ما بعد النظام السياسي الموجود في المانيا آنذاك ، الامر الذي يفسر كون هيجل لا يفتا يجادل ضد المثلين الايديولوجيين للرجعية الرومانطيقية (هالبر Haller ، سافيني Savigny ، الخ) .

هذا الوجه في الفلسفة الهيجلية هو الذي ، في المانيا وبخاصة في بروسيا ، صار هاما . اجل ان تدوم هيمنته الا حتى ثورة ١٨٣٠ . مع ثورة تموز [١٨٣٠] في فرنسا ، تدخل المانيا في مرحلة جديدة من مراحل صراع الطبقات ، كان لوقعتها الفلسفي ان يزعم المنظومة الهيجلية أولا ومن ثم طريقتهما المثالية الجدلية . ان سير انحلال الهيجلية يبدأ وهيجل على قيد الحياة ، مع المجادلة التي يجريها ضد تلميذه غانس Gans - الذي كان قد بقي الى ذلك الحين امينا له - بصدد ثورة تموز . هاينه Heine ، دافيد فريدرش شتراوس D.F. Strauss ، حوليات مدينة هاله ، المعتقدون في برلين ، فويرباخ ، الخ يسمون مراحل هذا الانحلال ، الذي يكتمل عشية ثورة ١٨٤٨ ، التي كل هذه القتالات الايديولوجية هي

- 
- ١١ - انظر بهذا الصدد جورج لوكاش : هيجل الشاب ، برلين ١٩٥٤ ، ص ٢٠٠ وبمدها .  
١٢ - روزنكرانتس : حياة هيجل ، برلين ١٨٤٤ ، ص ٢١٤ وبمدها . وهيجل ، مرجع المذكور ، ص ٨٢ ، ص ٢١ .

اعدادها - الى ان يؤسس ماركس وانجلز المادية الجدلية والتاريخية ويتغلبان بذلك على كل شكل مثالي للجدل .

المسألة المركزية في هذه الحقبة الانتقالية هي النضال ضد التباسية الجدل المثالي ، المحفورة في طبيعته ذاتها . تحرير وكشف اتجاهاته التخلفية والمنزلة طوعيا في اللاهوت كانا احدي اعظم مآثر فويرباخ ، الذي استطاع بذلك ان يهيء القفزة التي تقود الى اعلى شكل للجدل : الجدل المادي . اذا فالصراع الايديولوجي حول فلسفة الدين عند هيغل ليس محمدا الا بصورة جزئية من قبل تأخر المانيا السياسي ، الذي أرغم اهم المفكرين منذ ريماروس Reimarus وليسينغ بل ومنذ لايبنتس على لباس فلسفتهم المناضلة البسة لاهوتية او نصف - لاهوتية : انه ، في هذه المرحلة ، تمهيد لا غنى عنه لتجاوز المثالية الفلسفية في شكلها الاعلى ، جدل هيغل . ازدواجية الجدل الهيجلي ، ترجحه بين حلوية تلامس هنا وهناك المادية ولاهوت مسيحية رسمية ، كان يجب ان يكشف في وضع النهار وان ينقدا ، كي يحرر طريق تجاوز المثالية . فضلا عن ذلك ، ان تجاوز هيغل ، حتى حيث ، كما عند فويرباخ ، كان يحصل لقاء ضياع عناصر جوهرية من الجدل - عناصر تقدمية كانت المادية الجدلية وحدها سترفعها الى مستوى علمي - ، كان يرتبط ارتباطا وثيقا بالضرورة الاجتماعية ، ضرورة الذهاب الى ما - بعد فلسفة هيغل السياسية والاجتماعية .

هكذا ، بالرغم من كل التحديدات البرجوازية وكل الغرابات والبلبلات الايديولوجية لدى زعماء الهيجلية - اليسارية ، فقد خلق حل الهيجلية لالمانيا ، عشية الثورة الديمقراطية ، قاعدة ايديولوجية لنضال اقصى - يسار الديمقراطية البرجوازية ، الامر الذي قاد بالضرورة الرجعية البروسية الملتفة حول فريدريك غليوم الرابع الى دعوة شيلنغ الى برلين من اجل النضال ضد هذا ال هيفل وهذه الهيجلية .

ليس ذا اهمية كبيرة ان نعلم باي قدر كان شيلنغ واعيا الموقف ، باي قدر كان يتصور ان مهمته تنحصر في النضال ضد هيغل ، الذي كان قد حجب فلسفته هو ، شيلنغ . اهم من ذلك الحاجات الايديولوجية التي كانت تستجيب لهما مداخلته العلنية العامة . يجب ان نعتبر هنا التطور الاجتماعي للعصر . ايديولوجيا الاعادة تنوق الى رجوع الى النظام القديم . بل ان بعض الناطقين بلسانها يفكرون بـرجوع الى العصور الوسطى ، وهو الاتجاه الذي عبّر عنه تعبيره الاكمل نوفاليس Novalis ، في محاولته المسيحية واوروبا . ولكن كلما كانت الصياغة الصريحة لهذه المحاولات اكثر وضوحا وحسما ، كان محتواها اكثر غموضا وتشوشا ، اذ ان الهوة بين الايديولوجيا والواقع الاجتماعي كانت لا تنفك تتسع . فهيمنة ما كان باقيا من الاقطاعية في فرنسا عشية الثورة كانت ملفومة ومقوّضة من الداخل بعمق يجعل ان المجتمع الفرنسي في ١٧٨٩ كان بعيدا جدا عن الاقطاعية الحقيقية وبالأحرى عن اقطاعية نوفاليس المثالية . لئن كان صحيحا ان بقايا الاقطاعية كانت

قد حتمت الثورة ، فمن تفسخ الاقطاعية ومن نمو العناصر الرأسمالية الدائم تولد استحالة الرجوع الى النظام القديم الموضوعية . ان الجهود اليائسة التي بذلها الحلف المقدس من اجل اعادة الوضع السياسي لما قبل الثورة لم تستطع منع رسملة اوربوا ، مع كل عواقبها السياسية والايدولوجية ، من ان تتقدم بقوة عاصفة لا تقاوم . حتى اثناء حقبة الاعادة ، هذا التحول الرأسمالي دخل في نزاع متزايد العنف مع سياسة هذه الاخيرة وايدولوجياها الرسمية . في فرنسا ، بالزك هو مؤرخ هذه السيرة العظيمة ، حيث نرى سلطان المال يسقط كسل الواجهات النبيلة ، والافراد المعزولين الذين يأخذون شخصا ايدولوجيا الاعادة . ماخذ الجند يظهرون في هيئة ابطال مأساة - ملهارة ، في هيئة «فرسان ذوي سحنة كئيبة» .

هذه التناقضات تحدد ايضا فلسفة الاعادة في المانيا ، رغم ان سير الترسمل كان هنا بالطبع اكثر بطئا بكثير منه في فرنسا ، الامر الذي اتاح لرجعيين محدودين ومتعصبين او لمغامرين بلا روادع مثل غورس Goerres وآدم مولر Adam Mueller ان يعلثوا صوتهم اكثر وبصورة افعل . الوجهة النموذجية في المانيا ، هم الايدولوجيون الذين يرمون الى تنسيق ايدولوجيا الاعادة مع الاتجاهات الجديدة في العلم والفلسفة ، الذين يسعون الى تشويه معنى هذه الاتجاهات بحيث يجعلونها قابلة للتمثل من قبل الفلسفة الرسمية ، الكليريكالية والرجعية . ولقد استطلعنا ملاحظة جهد من هذا النوع عند شيلنغ ، ولكن اهم ممثل لهذا الاتجاه في الفلسفة الالمانية كان بادر .

ان ما يصنع اهمية بادر هو قبل اي شيء انه يفضح من وجهة نظر اليمين التباس المثالية الموضوعية في مسألة الدين ، يكشف في كل مكان ميولها الكامنة الى الالحاد . ان اشكالا مماثلة من الفضح ظهرت لنا عند ياكوبي : ولكن ياكوبي لا يعارض الالحاد الفلسفي بدين وضعي - ايجابي . لا يعارضه الا بـ «علمه المباشر» ، المجرد والفارغ . لهذا السبب - في اطار الصراعات الايدولوجية للاعادة - استطاع شيلنغ ان يدرا هجومه بسهولة نسبية . اما بادر فيملك في ترسانته تديتسا عيانا . سبق ان ألحنا الى ما يصنع جوهر فلسفته : جمع نتائج التطور الفلسفي من كنط الى هيفل بشكل يصفى منها العناصر الملحدة والثورية ويخرج منها فلسفة يقبلها معا الرجال ذوو ثقافة علمانية والرجعيون الاورثوذكس . هكذا بادر يرمي فيخته بتهمة الالحاد ، بسبب استقلال اناه . ويرى مادية في التصور الهيفلي للطبيعة كتخرج للروح (الله) (١٢) . واقعة من هذه الحيثية بالغة الاهمية :

---

١٢ - بادر : كتابات ومحاولات فلسفية ، منستر ، ١٨٢١ ، ٢٢ ، ص ٧٠ وبدمها . فريدريش شلينغ يذهب الى وصف الفلسفة الهيفلية بأنها شيطانية : ديوس في الفلسفة ، بون ، ١٨٢٧ ، ٢٢ ، ص ٤٩٧ .

بادر يرى في ظاهرات طبيعية اكتشفت لتوها - مغناطيس حيواني ، كلفنسة galvanisme [تحريك العضلة بالقوة الكهربائية] الخ - قوى «تطلق ان صح القول طلقة الرحمة» على تصور الطبيعة الميكانيكي قبل اي شيء منذ ديكارت . بما ان مجادلته موجهة جوهريا ضد فلسفة الانوار ، اخلاقها ، فلسفتها للدولة ، فهو يلخص موقفه بمفردات تجعلنا كأننا نسمع صوت جينس Jeans او إدنغتون Eddington : «كانوا يعتقدون انهم اكملوا نزع الروح من أنفسهم ذاتها وانهم وجدوا في الطبيعة الخارجية ، المعتبرة عدا ذلك بلا روح ، بلا نفس ، بلا الله ، الدليل على هذا النزع للروح من الذات وضمانه الموضوعي ، واذا بهذه الطبيعة هي نفسها تبدأ تظهر بوضوح متزايد هذه النفس وهذه الروح ، اللتين كانتا عدا ذلك قد تحدثتا دوما الينا. حديثهما المترجم الى لغتها ، لغة الارقام» (١١٤) .

نرى هنا ، بصورة أوضح ايضا منها عند شيلنغ الشاب، كيف تحول تناقضات التصور الميكانيكي للطبيعة - التناقضات التي ، عند ممثلي فلسفة الطبيعة الالمانية التقدميين (مثلا أوكن Oken ) ، تفتح اكثر فاكثر الطريق للجدل - الى لاعقلانية رجمية . امام فقر الجهاز المفهومي الميكانيكي ، يقتنع عجزه عن حل المعضلات الجديدة لصالح رؤية للعالم رجمية في سلسلة من كشوف إلهية عن ما وراء للعقل في الطبيعة نفسها ، كي يصير ممكنا على هذه القاعدة الكفاح ضد التقدم الاجتماعي ، حيث الشيطان هو «الثوري الاول» (١٥) ، الامر الذي يلقي الشبهة على كل طموح الى الحرية والى المساواة .

ما يميز كل هذه الصوفية اللاعقلانية المستعرة ، التي لا داع لان ندخل فيها اكثر الى الامام ، بالنسبة للصورة التي رسمنا خطوطها الاولى عن الاعادة ، هو ان بادر لا يريد الاعتماد فقط على فلسفة الطبيعة الجديدة . تماما مثل شيلنغ ، يحاول ايضا ان يحترس من اللاعقلانية القصوى . اجل ، تريد فلسفته ان تؤمن على مجموع الحياة السيطرة الايديولوجية والاجتماعية والسياسية للدين . ولكن هذا الدين ، رغم كونه يستقبل في ذاته كل عناصر الهروب اللاعقلية امام الجدل، ليس عنده اللاعقل ، نفى كل عقالة ، بل هو عقل اعلى ... . هذا يذكر ، في شطر ، باللاهوت القديم ، لاهوت ما قبل الازمة الايديولوجية الكبرى ، الذي كانت دعاواه مماثلة . في الشطر الآخر ، انه تنازل للرسملة البادئة في المانيا ، لبدائات تبرجز الاعادة - تنازل يترك مع ذلك الاولى للعناصر اللاهوتية والارستقراطية . لهذا السبب يحتج بادر بقوة ضد الفلسفة الالمانية الكلاسيكية التي ، حسب رأيه، سببت بصورة أعمق ايضا مما فعل الإنكليز والفرنسيون «الهوة» بين الديس والعلم» والتي تسعى «الى تلقيح حتى شبيبتنا العزيرة بهذا الخطر الجثري الا

١٤ - بادر ، المرجع المذكور ، ١٢ ، ص ١٦٠ .

١٥ - المرجع نفسه ، ٢٢ ، ص ٨٦ .

وهو ان الدين في جوهره لاعقلي والعقل في جوهره لاديني» (١٦) .  
 بقينا ، ان تفاقم صراعات الطبقات في المانيا لا ينعكس فقط على الهيغلية -  
 اليسارية ، اي على التيار الراديكالي في انحلال الفلسفة الكلاسيكية الالمانية . انه  
 ينعكس ايضا على معنى جهود الرجعية . حين يدعى شيلنغ العجوز الى برلين من  
 قبل الرجعية الرومانطيقية - الميل ، بعد مرور عشر سنوات على وفاة هيغل ،  
 بغية الانتهاء من الاتجاهات الفلسفية الممهدة للثورة ، يدخل في كون باتت فيه  
 الرومانطيقية الخالصة ، من جراء تقدم الرأسمالية ، باتت فيه اكثر عبثا وحماسة  
 بكثير مما كانت في زمن الحلف المقدس . كما كان بالذاك قد جعل الامر محسوسا  
 لمواطنيه ، كذلك في المانيا ، هاينه Heine ، اعظم شعراء العصر ، افهمه للامان  
 في السنوات ١٨٤٠ - بدون ان نتكلم عن ماركس وانجلز . في المانيا ، حكاية لفصل  
 الشتاء ، ينقل هاينه محاورة خيالية مع الامبراطور فريدريك بارباروس ، يعرب  
 فيها بسخرية لاذعة عن نظرائه على المشروع الرومانطقي - الرجعي لدى فريدريك  
 غليوم الرابع وحلقته :

الامبراطورية الرومانية المقدسة العجوز ،  
 اعيدها ، كاملة ،  
 ارجع اليها الاسقاط الاكثر عفنا مع كل  
 بهرجاتها .  
 العصر الوسيط ، فليكن ، الحقيقي - كما  
 كان ،  
 سأتحمله - ولكن خلّصنا من هذا الكائن  
 الهجين .  
 من هؤلاء الفرسان ذوي الطماق ،  
 الذين هم خليط مقرف  
 من حلم غوثي وكذب عصري ، لا لحم ولا  
 سمك .  
 اطرد هذه الحثالة من الكوميديين ،  
 واغلق صالات عرضهم ،  
 حيث يهزأ بالازمنة الماضية ...

كان لماركس وانجلز ان يريا في الموقف رؤية اوضح ايضا من هاينه . هما ،  
 في حقبة الانتقال هذه ، اللذان قاما على الصعيد النظري كما على الصعيد العملي



باقوى الخطوات كي يحشدا في المجتمع الالماني كل القوى التي كانت تشعر ببقايا  
الاقطاعية والاستبدادية قيودا على تطورها ، كل القوى ذات المصلحة في تجديد  
المانيا الديمقراطية . من البداية كان نشاط ماركس الشاب كمحرر في الصحيفة  
الريثانية موجها نحو هذا الهدف . نقده لفلسفة الحق الهيغلية كان يستهدف تطور  
هيجل نحو الملكية الدستورية ، التي كان يعتبرها ماركس شيئا باليا مخالفا للزمن  
وقادرا فقط على توليد البلبلة في كل مكان . ليس هنا المجال لتبيان كيف ان هذا  
الموقف الذي اخذه ماركس وانجلز قادهما الى التعرف بوضوح على سيادة  
البروليتاريا في الثورة الديمقراطية وعلى منظورات الثورة الاشتراكية ، والتي  
تأسيس المادية الجدلية والتاريخية - سيما وان السُرورة الحاصلة فيهما لم تكن  
بلغت بعد نهايتها حين بدأ شيلنغ دروسه في برلين .

ليس لهذا الا ان يزيد اهمية التشديد على السرعة والفتنة والامانة التي بها  
كشف ماركس وانجلز عدم - صدق وديماغوجية فلسفة شيلنغ «الإيجابية» . في  
رسالة الى فويرباخ (١٧) ، يكتب ماركس : «انه (شيلنغ) يصيغ للرومانطيين  
والصوفيين الفرنسيين : أنا تركيب الفلسفة واللاهوت . للماديين الفرنسيين  
يصيغ : أنا تركيب الفكرة واللحم . للريبيين الفرنسيين يصيغ : أنا تحطيم  
العقيدية . بكلمة ، أنا ... شيلنغ !» . من جهته ، أنجلز يعرب عن نفس الفكرة  
في الكراسة الهجومية التي كتبها ، تحت اسم مستعار ، أوسفالد ، ضد شيلنغ  
ودروسه ببرلين (١٨) : «كل فلسفة حتى ايامنا قد اعطت نفسها كمهمة» فهم العالم  
عقليا . فما هو عقلي هو ايضا ضروري ، وما هو ضروري يجب ان يكون واقعا او  
على اي حال ان يصير واقعا . ذلك هو الافتراض المسبق في النتائج العملية الكبيرة  
التي توصلت اليها الفلسفة الحديثة . بما ان شيلنغ ينفي هذه النتائج ، لكان يكون  
ببساطة منسجما مع نفسه بنفيه ايضا عقالة العالم . ولكنه لم يجرؤ على قول ذلك  
بمفردات مطابقة ، فضّل ان ينفي عقالة الفلسفة . لذا فهو ينسل ، بدرب متلو  
ما أمكنه التلوي ، بين العقل واللاعقل ، يدعو عقليا ما يفهم قلبيا ولاعقليا ما يفهم بعديا  
وينسب الاول الى «علم العقل علما خالصا او الفلسفة السالبة النافية» والثاني الى  
«الفلسفة الموجبة الواضعة» التي تنتظر التأسيس . هنا تنفتح الهوة السحيقة ، الاولى من  
نوعها ، بين شيلنغ والفلاسفة الآخرين . هنا اول محاولة أجريت في يوم من الايام  
من اجل ان يندخل بالتهريب في الفحص الحر والفكر العلمي الايمان وحجة  
السلطة ، صوفية العاطفة وخيالات وغرابات الغنوسطية» . وانجلز يبرز ايضا (١٩)

١٧ - ماركس ، طبعة ميغا ، ١ ، ١ ، ص ٣١٦ .

١٨ - انجلز ، طبعة ميغا ، ١ ، ٢ ، ص ١٨٨ .

١٩ - انجلز ، المرجع المذكور ، ص ٢٢٥ .

ان هجمة شيلنغ ضد هيفل ترتبط اوثق ارتباط بانحلال وحل الهيغلية نفسها : «انه ذو دلالة ان نرى هذا الاخير (هيفل) يهاجم الان من جهتين متعارضتين ، على يد سلفه شيلنغ وعلى يد افعى متابعيه فويرباخ» . قبل ذلك بقليل ، عند حديثه عن التباس فلسفة الدين الهيغلية ، يلح من جديد على الارتباط ، الذي حدده العصر ، بين نقد شيلنغ الاتي من اليمين ونقد الهيغلين الفتان الاتي من اليسار (٢٠) : «فلسفة الدين المحوية في المنظومة الهيغلية تسمح له (الشيلنغ) بان يكشف بين المقدمات والنتائج تناقضات كانت المدرسة الهيغلية - الشابة قد تعرفت عليها ووضعتها في ضوء منذ امد طويل . هكذا فهو يستطيع ان يقول بحق : هذه الفلسفة تريد ان تكون مسيحية في حين ان لا شيء يرغبها على ذلك ، لو بقيت على حالها الاول وهو علم العقل لكان لها حقيقتها في ذاتها» .

مع هذا كله ، ليس من الصعب توضيح الحالة الطبقية والوظيفية التاريخية والمحتوى الايديولوجي لفلسفة شيلنغ الاخيرة . النضال الذي تشنه لم يعد يرمي الى تأسيس جدل موضوعي ، كما عند شيلنغ الشاب الذي كان ، وقد رأينا ذلك ، يجازف ويرسل في مسائل تفصيلية رؤوس حراب جسورة نحو جدل للطبيعة ، ولكن طرائقيته كانت ، مع «حدسها الذهني» ، تقف عند ابواب الجدل وتؤلف اول شكل للاعقلانية الحديثة . كيف كانت هذه المواقف الفلسفية مرتبطة بموقفه السياسي ازاء الثورة والاعادة ، هذا ما سبق وجمالناه يلمح . الحالة التاريخية في بداية الاربعينات صارت اكثر نضجا واكثر توترا بكثير : ان ردة فريدريك غليوم الرابع وانصاره الرومانطيقية - الميل ، رغم استنادها الى سلطنة الدولة البروسية ، هي قتال مؤخرة اكثر ايضا بكثير مما كانت الاعادة الرومانطيقية الاولى ، اعادة فرنسا بعد نابوليون . خلال هذه العقود من السنين ، خطت الرأسمالية فسي المانيا خطوات كبيرة . ليس فقط ضغط البرجوازية على منظومة استبدادية وإقطاعية يزداد قوة على السدوم ، بل النزاعات الحادة بين البرجوازيين والبروليتاريين ، وهي اشارات اكيدة عن نهوض الرأسمالية ، يظهر بوضوح متزايد . بعد مضي سنوات قليلة فقط على بدايات شيلنغ في برلين تنشب ، في ١٨٤٤ ، انتفاضة الحيثاكين السيليزيين الكبرى .

وقد ترتب على ذلك كنتيجة ايديولوجية ، ليس فقط ظهور الفلسفة الهيغلية متجاوزة ، تعبير تنافيات طبقية - كتلك التي كانت قبل ثورة تموز في فرنسا - ، بل ايضا اضطرار خصومها الى تكوين ترسانة ايديولوجية اكثر ملائمة للحالة الجديدة مما كانت ترسانة الاعادة الرومانطيقية . وشيلنغ هو من زعم انه صنع

هذه الترساة . فهو يقدم نفسه هذه المرة كخصم معلن للجدل الهيغلي ، عازم ليس فقط على نقده نقدا مدمرا وبذلك عينه على ازالة الميول الراديكالية التي ظهرت بين خلفاء هيغل ، بل ايضا على استبداله بفلسفة جديدة تلبي الاشتراطات الدينية المتنامية لدى الرجعية الرومانطيقية - اللون ولكن بدون ان تقطع التماس<sup>٢١</sup> الايديولوجي بين هذه الرجعية والاوساط البرجوازية المستعدة للسير في ركابها . هذا التضاعف المرائي في مرامي شيلنغ دفعه انجاز بشكل جيد في الشاهد الذي نقلناه سابقا : فلسفة شيلنغ الجديدة تبلغ ذروتها وتضيع في الصوفية اللاهوتية، انها لاعقلانية محضة ، ظفر اللامعنى . ولكن شيلنغ لا يعلن بصراحة ووضوح عن عقيدته اللاعقلانية ، «يسلك دروبا ملتوية» ، يتراجع امام العواقب الاخيرة .

رغم كل شيء ، هذا ليس بمثابة شيء اصيل داخل تطور الفلسفة البرجوازية. فلقد بيئنا ان كل فلسفة امبريالية - حتى لو كانت لاعقلانية بنفس درجة العمق التي هي بها في العصر الامبريالي - مضطرة الى التنازل والتسليم للعقل واللاعقلانية بكل ما هو ضروري ضرورة مطلقة للعلم حين يكون هذا الاخير في خدمة الانتاج الراسمالي . بيد ان متطلبات العصر دفعت شيلنغ الى الذهاب في هذا الاتجاه اكثر مما يجب واقل مما يجب في آن معا . من هنا الاثر القوي الذي كان لبداياته في برلين ، ولكن ايضا السقوط المستقيم لنفوذه بعد ١٨٤٨ ، حين تغيرت من جديد بنية الرجعية الطبقيّة .

اما ان شيلنغ ، في اعلانه اللاعقلانية الفلسفية للبرجوازية الرجعية ، لم يذهب بعيدا بشكل كاف ، فهذا مرده في شطر منه الى تنازله للتدين<sup>٢٢</sup> الاورثوذكسي ، الذي كان في ذلك العهد لا يزال يزعم تمثيل عقالة اعلى وليس لاعقلانية مسعورة<sup>(٢٣)</sup>. ولكن ، من جهة اخرى ، لم يكونوا في السنوات ١٨٤٠ يقيمون نفس الفرق الذي يقيمونه بعد ١٨٤٨ بين ما هو علمي وما ليس كذلك . المثقفون البرجوازيون آنذاك كانوا جميعا متأثرين كثيرا او قليلا بالفلسفة الكلاسيكية الالمانية وبنوازعها التي الفكر الجدلي . التنازلات التي كان الجناح البرجوازي في اللاعقلانية مضطرا الى اجرائها للعلم كان عليها اذا ان تمتد الى الجدل . ان لاعقلانية كهذه لا يمكن بعد ان تكون لا ادوية جذرية . بالتالي ، لئن كان شيلنغ لا يزال يتمسك - قولا ، كما سنرى - بالجدل المحوي في فلسفة الطبيعة لشبابه ، فان هذا يمكن بالطبع ان

---

٢١ - ذو دلالة من هذه العينية ان نرى بادير يحاول ليس فقط ضد إلهاد فيخته وهيغل ، بل ايضا ضد التدين اللاعقلاني لانصار مذهب التقوى **Piétistes** ، التدين المؤسس حصرا على العاطفة او الشعور ، ضد فلسفة ياكوبي الهندسية المجردة . مرجع مذكور ، المجلد الثاني ، ص ٧١ ، ١١٦ ، ١٢٦ ، الخ .

ينجم عن اسباب بيوغرافية ، سيكولوجية ، عن الغرور الذي كان يستمده من عمله السابق . ولكنه ينجم بالنهاية عن نزوع موضوعي مهيم في ذلك العصر ، كما يؤكد ايضا واقع ان خصوما شرسين للهيفلية من اليمين (فيخته الاول ، وخصوصا فايس Weisse ، مثلا) ، رغم كونهم يسعون الى تدبير الحلولية واعادة الإلهوية ، لم يستطيعوا قط ان يتجنبوا القيام بتنازلات هامة للجدل (حتى عند بادِر ، فريدريش شليف ، الخ ، يمكن ان نلاحظ هذه الظاهرة) . فقط بعد هزيمة ثورة ٤٨ يتأكد اتجاه شوينهاور المناهض جذريا للجدل . (عن نقد الهيفلية على يد ترندلنبورغ سنتكلم بشكل أطول ، بمناسبة فلسفة كيركفارد) .

أما من جهة أخرى ، فان لاعقلانية شيلنغ الحقبة الاخيرة تذهب أبعد من لاعقلانية ما بعد ١٨٤٨ . هذا ايضا مرده الى الحالة التاريخية التي كان فيها يمارس تفكيره الفلسفي . مثل كل فلاسفة الاعادة ، كان يريد ان يجري مع لاعقلانيته الانقاذ الفكري للارثوذكسية الدينية . وما نجم عن ذلك بالنسبة لطريقة الفكر المستخدمة ، سبق وقلناه . وفيما يخص المحتوى ، كانت العاقبة ان اضطر شيلنغ الى عرض مجموع الدين المسيحي مع كل عقائده واساطيره بوصفه محتوى لاعقلانيته الخاص والحقيقي ، الى اعطاء المسيحية «اساسا» فلسفيا . بهذا انه لا يزال ينتمي الى طور اللاعقلانية الاول ، الى عصر الاعادة شبه - الاقطاعية . اما اللاعقلانية ذات الخط البرجوازي المهيمن فهي ، بالعكس ، تتجه الى الابتعاد بوضوح متزايد عن الاديان الوضعية : انها تكتفي بأن تضع بصورة قبلية محتوى دينيا بالغ العمومية ، سيكون شكله المهيمن ، أكثر فاكثرا ، اعتبارا من شوينهاور ومن نيتشه ، «الإلحادا دينيا» . حتى مفكرون مثل شلايرماخر و كيركفارد يظهر عندهم ، خصوصا عند الثاني ، تعلق بالدين مرئي أكثر ايضا مما عند شيلنغ ، يميلون أكثر بكثير ، في طريقتهم وفي تشديد موضوعاتهم الاساسية ، ليس فقط نحو التدوين المجرد بوجه عام ، بل نحو الإلحاد الدّين . يجب ان نرى هنا احد الاسباب الرئيسية التي تفسر كون شيلنغ سقط في النسيان بعد ٤٨ ، بينما امتد نفوذ كيركفارد الى الوجوديين الملحدين في عصرنا .

ان شيلنغ العجوز هو اذا ، شأنه شأن شيلنغ الشاب ، ولو في سياق آخر تماما ومع فكر مختلف تماما ، صورة انتقالية . مع هذا الفرق الا وهو ان فلسفته الاولى مثلت الانتقال من الجدل الوليد الى بدايات اللاعقلانية الحديثة ، في حين انه ، الان ، في حقبة ازمة الجدل الموضوعي ، يصير التجسيد الرئيسي للمقاومة التي تبديها الرجعية في معارضته ، بهدف منع ارتقاء الجدل ، عند الخروج من هذه الازمة ، الى مستوى اعلى .

ينجم عن ذلك ان شيلنغ يركز هجمته على فلسفة هيفل : هجومه الفلسفي

يرتدي اتساعا اكبر بكثير منه في شبابه حين لم يكن حقه وازدراؤه ليشملا سوى الانوار ، لنقل ابتداء من لوك . الان ، يعنف مجموع الفلسفة البرجوازية الحديثة ، من ديكارت الى هيغل ، التي يدمغها بوصفها ضلالا كبيرا يبلغ اشده عند هيغل . هكذا يدخل شيلنغ في اتجاه كان له ان يصير ، خلال طور اللاعقلانية المطورة في العصر ما قبل - الفاشستي والفاشستي ، غالبا عند مؤرخي الفلسفة . ولكنه في الوقت نفسه - وها هنا يظهر هذا الطابع الهجين ، هذا الطابع الانتقالي ، الذي كنا نتحدث عنه - يتظاهر بأنه لا يطلق تماما فلسفة شبابه ، مع انها كانت عنصرا غير تافه في كل هذا التطور الروحي الذي ينتهي الى شجبه .

ان مخطط الفكر الذي يستخدمه شيلنغ هنا هو (اذا وضعنا جانبا بعض التعديلات الهامة) مخطط اللاعقلانية العام . الفلسفة العقلية ، التي يدعوها سلبية - نافية ، هي ايضا ، على حد قوله ، معرفة - بل هي ، في مجملها ، معرفة لا يمكن الاستغناء عنها . ولكنها ببساطة ليست المعرفة الممكنة الوحيدة ، كما تفكر الفلسفة من ديكارت الى هيغل ، وخصوصا ليست هي القدرة على ادراك الواقع الحق الصحيح . بعد شوبنهاور ، هكذا خط اللاعقلانية العام : نظرية معرفة لا ادريية تدفع اي زعم معرفة الواقع الموضوعي ، الزعم الذي كان زعم المثالية الموضوعية والمادية الفلسفية سواء بسواء ، ثم تحميل الحداث وحده القدرة على دخول هذه الدائرة . ان نظرية - معرفة شيلنغ العجوز اكثر من مشوشة ، اولا لانه يمتنع عن اللادريية الجذرية (ولو موضوعيا تقوده استنتاجاته قريبا جدا من هذا الموقع الاقصى) ، ثم لانه اذ يدفع نظمته الجديدة الى ذروتها في الفلسفة الوضعية - الايجابية يريد ان يتجنب اعلان لاعقلانية كاملة (رغم ان استنتاجاته اذا ما دفعت الى النهاية فهي تقتضي وتفترض اللاعقلانية الخالصة) .

حسب شيلنغ ، الفلسفة السلبية الحققة انما يمثلها عمله الخاص هو في شبابه ، لا فلسفة هيغل . سابقا - يؤكد شيلنغ (٢٢) - كان قد «اعلن ان الفلسفة السلبية الحقيقية ، التي ، واعية نفسها ، تتحقق بتواضع نبيل داخل حدودها ، هي اعظم معروف يمكن ، على الاقل في الحال ، ان يعمل للبشرية ، اذ ان هذه الفلسفة تدخّل وتكرس العقل في الميدان الذي يخصه ، الذي يحكمه العقل بلا مشاطر - أي مهمة تصور وإظهار جوهر ، في - ذات الأشياء» . وبالعكس (٢٣) ، «الفلسفة التي يمثلها هيغل هي الفلسفة السلبية المدفوعة خارج حدودها ، فهي لا تنفي الايجابية خارجها بل تدعي انها ادخلتها في نفسها

---

٢٢ - شيلنغ ، مرجع مذکور ، ٢ ، ج ٢ ، ص ٨١ .

٢٣ - المرجع نفسه ، ص ٨٠ .

واخضعتها لها » .

إذا كنا هنا نمنح بعض هنيهات من الانتباه للعرض العياني للفلسفة السلبية عند شيلنغ المجوز وإذا كنا قد حررنا منها التعارض الاساسي مع فلسفة شبابه ، فليس ذلك من اجل تقرير هذه المسألة السيكلوجية : هل كان شيلنغ شخصيا يلهو او لا في تفكيره (او في تأكيده) ان فلسفته الاولى تدخل وتندرج تكامليا في فلسفته الاخيرة؟ انه بالاحرى من اجل التوضيح الكامل لاستحالة الاتفاق بين الميول والمحتويات التقدمية لفكر شيلنغ الشاب والتوجه اللاعقلاني الذي يظهر في كل المعضلات الجوهرية التي تعالجها فلسفته الاخيرة ، كي يظهر بوضوح اكبر على هذا المثال الخاص الطابع الرجعي المبدئي لكل لاعقلانية . سبق ان تناولنا بعض هذه المسائل بصدد كتاب شيلنغ ، الفلسفة والدين .

الصورة التي يعطيها شيلنغ الشاب عن «رحلة الروح الملحمية» كانت ظهرت لنا بوصفها تكثيف فلسفته للطبيعة ، وقد لاحظنا انها توحى ، في حدود - مفردات مثالية ، بتطور واحد وحيد للطبيعة من اسفل حتى اعلى السلم ، ان الانسان والوعي الانساني متصوران فيها بوصفهما نتاج هذا التطور الطبيعي (في شكل تماثل الذات والموضوع) ، انها تتضمن بالنسبة للوعي الانساني امكانية اجراء قبض على السيرة الطبيعية مطابق ، فهي نفسها في هذه السيرة عنصر ونتيجة بأن . مع هذا التصور لوحدة - اجل متصورة في حدود مفردات مثالية - هي وحدة الانسان والطبيعة ، يقطع شيلنغ الحقة الاخيرة ، في المقام الاول : «اذ ان وعي الذات الذي يحوزه الانسان ليس بتاتا وعي هذه الطبيعة التي مرت بكل المراحل ، انه بالضبط ليس سوى وعيه لذاته ، وهو لا يتضمن او يقتضي بأي حال امكانية وعي علمي لكل السيرة . هذه السيرة الكلية الكونية تبقى لنا غريبة وغير قابلة للنفاذ بقدر ما كانت تكون كذلك لو لم يكن لها في يوم من الايام اية صلة معنا» (٢٤) . ان سيرة الطبيعة ، بقدر ما - كما يتصورها شيلنغ الان - يمكن ان نعرف ، لا تنير مطلقا علم الانسان ، كما لا يستطيع نشاطه العملي ان يسهم في اطلاعه على الواقع الخارجي : «بعيدا تماما عن ان يجعل الانسان وفعله العالم مفهوما ، انه هو نفسه ابعد شيء عن امكان ان يفهم» (٢٥) .

ولكن بتمزيقه هذه الرابطة يتبنى شيلنغ موقفا مضادا للتطورية بشكل واضح .

---

٢٤ - شيلنغ ، المرجع المذكور ، ص ٦ .

٢٥ - المرجع نفسه ، ص ٧ . هنا شيلنغ يسبق على فكرة عزيزة على الوجودية الحديثة من هايدغر الى ياسبرس : فكرة ان الانسان بالمبدأ لا يُعرف .

ها هو الان يتكلم بسخرية عن فكرة تقدم لا حد له ، ولا يمكن ان يكون حسب رايه سوى «تقدم بلا معنى» . يتحدث عن هذا «التقدم الذي لا يرتاح ولا ينقطع ، الذي نرى فيه بداية شيء ما حقا جديد ، حقا آخر ، الذي هو جزء من بنود ايمان الحكمة الحديثة» (٢٦) . هذا الرفض لفكرة التقدم يقود شيلنغ الى ان ينفي ايضا فكرة تطور من الأدنى نحو الأعلى ، من بدايات بدائية الى مراحل اكثر فاكثر ارتفاعا . هنا ايضا ، يعارض بقوة نظرية التطور التي كانت قد نمت في المانيا جوهريا تحت تأثير الاتجاهات الجدلية للمثالية الموضوعية : «احدى هذه البديهيات ان كل علم ، كل فن ، كل ثقافة انسانية ، كان يجب ان يكون لها بدايات بائسة» (٢٧) . بما ان التطور ، بالنسبة لشيلنغ ، لا يمكن ان يجري من الأدنى نحو الأعلى ، فلا يمكن كذلك ان يكون ، بالنسبة له ، النتائج المحتاي لقواه ذاتها ، تطور الانسان لا يمكن ان يكون نتيجة افعاله هو . لذا فان «الرأي المسيطر الذي يرى ان الانسان والانسانية منذ البدايات متروكون لانفسهم ، انهم فتشوا عن طريقهم «علسى العميائة» ، بدون نجدة numen إله ، مسلمين فريسة للصدفة الاكثـر لارحمة ، متلمسين مكانهم في دياجير الظلام» هو في نظر شيلنغ مغلوط ايضا (٢٨) .

في نهاية الحساب ، لم يعد في نظر شيلنغ ثمة تطور . بينما في شبابه ، مرتبطا في ذلك بغوته ، كان قد ساعد على التدشين الفلسفي لهذه التطورية التي وقفت ضد نظرية الطبيعة السكونية الستاتيكية (او التي تقطعها «انهيارات») لـ كوفيه Cuvier ولينه Linné ، هو الان ينادي ضد التطور كوفيه ذاته وينفي ، استنادا اليه ، مبدأ التطور ذاته . بل يحمل هذه التطورية الى الخرق والمحال بقوله ان «من يؤمن بتطور تاريخي حقيقي عليه عندئذ ان يقبل بعدة خلقات متتابعة» (٢٩) . بداية : اذا ، في الطبيعة وفي التاريخ ، الحوادث لا يمكن ان تكون المحصلة الناتجة عن القوى التي ساهمت في مجئها ، ينبغي لكي يولد شيء ما جديد كيفا ان يكون ثمة «خلق» - ولكن لا نرى جيدا في ماذا يكون هذا التدخل من قوة عالية متعالية اكثر صلاحا من الناحية العلمية اذا كان لا يحصل الا مرة واحدة ، وليس عددا من المرات . ديمقوجيا شيلنغ قوامها في انه ، حسب حاجات القضية ، يجادل تارة ضد الجدل بحجج شبه - علمية ، وتارة ضد العلم عموما بـ «مبادئ» اللاهوت اللاعقلانية .

- 
- ٢٦ - شيلنغ ، المرجع المذكور ، ٢ ، ١ ، ص ٢٢٠ .
  - ٢٧ - شيلنغ ، المرجع المذكور ، ص ٢٢٨ .
  - ٢٨ - شيلنغ ، مرجع مذكور ، ص ٢٣٩ .
  - ٢٩ - المرجع نفسه ، ص ٤٩٨ .

هذه الانماءات من شيلنغ عن التاريخ تشكل بالطبع تضادا مطلقا مع «فكرة شبابه الصائبة والصادقة» ، مع تفكير بداياته . ولكنها من جهة ليست في الجوهر سوى صدى الفلسفة الرومانطيقية - الرجعية - للاعادة ، وهي من جهة أخرى إنما فقط تواصل وتمدد الاتجاه الرجعي لحقبة الاولى . فقيما يتصل بالتاريخ البشري ، شيلنغ يشدد على ان «النوع البشري لا يظهر كلا واحدا ، بل يظهر منقسما الى كتلتين كبيرتين ، بحيث ان البشري لا يبدو كائنا الا في جهة واحدة» (٢٠) . التفاوتات الميدنية ، النوعية ، داخل النوع الانساني ، هي ملك لجوهره بالذات ، لا يمكن حذفها : «ان فروقا كالتى بين الكافر Cafres والاحباش والمصريين تعود صعودا الى عالم الفكر ، الى كون المثل» (٢١) . يتبع بعد قليل دفاع (بتعبير ملتمز ولكن المعنى واضح تماما) عن استرقاق الزوج في افريقيا (من هنا الى نظرية العروق لـ غوبينو Gobineau خطوة واحدة) .

بطبيعة الحال ، ما زال شيلنغ يعطي كاساس لفلسفته الجديدة عن الدولة «العقل الموضوعي ، الذي يسكن الاشياء عينها» : ولكن العقل الذي مثلا «يشترط اللامساواة الطبيعية» ، الذي يملئ «الفرق ، المحفور في عالم المثل ، بين الحاكمين والمحكومين» (٢٢) . لا فائدة من تبيان في ماذا هذه الرؤى ، التي اساسها الفلسفي هو «التصنع» الرومانطيقى ، تقود مباشرة الى اللاعقلانية السياسية والاجتماعية لـ هالر وسافيني ، اللذين يعلنان ان الدساتير والقواعد الحقوقية لا يمكن ان تصنع . لنكتف بالاشارة الى ان الثورة في نظر شيلنغ هي «حين تكون مرادة، جريمة لا يقارن به شيء ، لا يتساوى معها شيء ، فيما عدا ربما جريمة قتل الاب» (٢٣) : نفهم هنا افضل من اي وقت آخر كيف كانت فلسفة شيلنغ المعجوز جاهزة لدور فلسفة رسمية للرجعية البروسية في ظل فريدريك غليوم الرابع .

نفهم ايضا لماذا كان يجب ان يكون راس حربة مجادلة شيلنغ موجها ضد فلسفة هيغل . اذ بالرغم من محافظته ، من تردداته ، من تساوياته اليمينية ، من لعبه الملتبس بين فلسفة ولاهوت ، فان جوهر طريقة هيغل الجدلية هو حركة المفهوم الذاتية التلقائية ، انه يصادر [يضع كمسئمة] وحدة ، محايدة ، سببية داخلية للعالم الارضي ، لا تترك اي مكان لتعال ما ايا كان في الطبيعة او في

٢٠ - شيلنغ ، ص ٥٠٠ .

٢١ - المرجع نفسه ، ص ٥١٢ .

٢٢ - المرجع نفسه ، ص ٥٢٧ و ٥٢٠ .

٢٣ - المرجع نفسه ، ص ٥٢٧ .



التاريخ . من هنا تهمة شيلنغ الرئيسية : «عند هيجل ، الفلسفة النافية السالبة تزعم أنها تحوي لوحدها الحقيقة ولا تشعر بالحاجة الى اكمال ذاتها بفلسفة واضحة موجبة » .

في نقده بالضبط ما هو ايجابي ، تقدمي ، عند هيجل - الطريقة الجدلية - ، لا يكتفي شيلنغ بأن يبين عند هيجل الطريق الذي يقود الى الالحاد . يوحى بأن الراديكالية السياسية والالحاد عند الهيجليين اليساريين الذين بدؤوا يتظاهرون على المكشوف هما عاقبة منطقية وحتمية للهيجلية . ان خطيئة هيجل الاصلية هي انه يرى في ما ليس محويًا في الفلسفة السلبية الا بالقوة او الامكان «سير الضرورة الحقيقية» . - «بعد وضع ذلك ، بما ان الله حسب كينونته الخاصة او الاصلية لم يكن حاضرا الا بالقوة او الامكان في اللافرق ، وبما ان الحركة لم تكن موضوعة في الله بل في الموجود ، لم يعد من الممكن الانفلات من فكرة سيرورة فيها يتحقق الله بشكل متصل دائم وازلي ، ولا من الخيالات الغريبة التي اضافها الى هذه الفكرة رجال سينو الاطلاع او سينو النية ...» (٢٤) . في مكان آخر ، شيلنغ يندب صراحة الخلط بين الفلسفة الايجابية والفلسفة السلبية : «هنا جدر البلبلة والحماقات التي سقطوا فيها : حين حاولوا تمثيل الله مأخوذا في سيرورة تحكمها الضرورة ، ومن ثم ، بما ان هذا لم يكن كافيا ، التجؤوا في الالحاد المحض البسيط . هذا الخلط حال دون فهم التمييز [بين فلسفة موجبة وفلسفة سالبة - ج. لوكاش]» (٢٥) . لا يفوته ان يلاحظ ان افكار هيجل ، بعد ما فقدت حظوتها «في الدوائر العليا والثقفة (اي في البروقراطية البروسية)، انصبحت في المراتب الاجتماعية الادنى حيث حافظت على نفسها» (٢٦) .

هذا الفضح للجدل في اعلى شكل بلغه ، بوصفه ملحدا وثوريا وشعبيا - عاميا، كان له ان يزداد وزنا بكونه يأتي من شيلنغ ، رفيق الشباب لهيجل ، المؤسس - المشارك معه للجدل المثالي الموضوعي ، الرجل الذي كانت فلسفة شبابه (هذه التي يدعوها الان سلبية) ، حسب هيجل نفسه ، نقطة الانطلاق المباشرة ، التاريخية ، لإنضاج الجدل (الهيجلي) . شيلنغ كان يفكر انه بتبينه في الجدل الهيجلي معنى - مناقضا - للمعنى - الحقيقي عن الفلسفة السلبية انما يلحق بانصار هيجل ضربة لن ينهضوا بعدها وان هؤلاء ، باستثناء الذين كانوا قد «تجدروا» بلا امل في رجوع - اذن الليبراليين من جميع درجات اللون - ،

٢٤ - شيلنغ ، المرجع المذكور ، ص ٢٧٤ .

٢٥ - شيلنغ ، المرجع المذكور ، ٢ ، ج ٢ ، ص ٨٠ .

٢٦ - المرجع نفسه ، ١ ، ج ١٠ ، ص ١٦١ .

سيلتحقون بمعسكر فريديريك غليوم الرابع .

ولكن مجادلة شيلنغ لا تقتصر على استثماره هكذا السلطة التي محضته إياها فلسفة شبابه . أجل ، انه يضع ثقل هجومه على الوجه التقدمي للجدل الهيغلي ، ولكن في مجادلته تظهر موضوعات تسلط الضوء بشكل ماهر على جوانب الضعف عند هيغل . سوف نرى ان هذه المجادلة ديماغوجية في طريقتها وانها ترمي الى الظلامية من حيث اهدافها . ولكن من المفيد ملاحظة انها تبرز نقاط ضعف حقيقية ، وليست اقل نقاط الضعف شانا ، في جدل المثالية الموضوعية : نقاط الضعف التي سيكون لنقدها الصحيح ان يقود الى قفزة للطريقة الجدلية السي الامام . هنا نرى ان مراحل تطور الاعملاقية لا تستنتج من خطها الخاص بل من العضلاتية المعيارية لمرآحـل التقدم الموافقة في المجتمع وبالتالي في الايديولوجيا . خلال الاربعينات كانت العضلة المطروحة هي الماضي من الجدل المثالي الى الجدل المادي . اذا ، من وجهة نظر الطريقة ، ان نقدا للمثالية الموضوعية من اليمين يشكل مركز الجهود الاعملاقية ، لانه يرمي الى منع الانتقال الى الجدل المادي ، يرمي الى تحويل المثالية الموضوعية الى صوفية . إبان تفسخ الهيغلية ، لعبت هذه الاتجاهات دورا حاسما في مناظرة شيلنغ ضد هيغل . سبق ان بينا ذلك .

العضلة الرئيسية التي يثيرها انحلال الهيغلية هي العضلة العريقة التي قسمت الفلسفة في كل زمن : مثالية ام مادية ، اولوية الكينونة ام اولوية الوعي . المثالية الموضوعية كانت قد وجدت ، مع نظرية هوية الذات والموضوع ، ما يشبه حلا . وكانت قد حاولت ، على هذه القاعدة المهترئة والمنخورة ، ان تشيد البناء الشامخ ، بناء منظومة جدلية . ان استثمار صراعات الطبقات منذ ثورة تموز في فرنسا ادى بالضرورة ، في كل فروع الفلسفة ، الى انفلاق هذا الحل الوهمي والزائف . في فلسفة فويرباخ يبلغ انحلال المنظومة الهيغلية ذروته ، وذلك في السنوات ذاتها التي كان فيها شيلنغ يعلم في برلين .

والحال ، ان مسألة اولوية الكينونة او الوعي تلعب في نظرية المعرفة التي بها شيلنغ يعارض هيغل دورا رئيسيا . في تحليلنا وهم شيلنغ ، الوهم الذي كان يجعله يرى في فلسفته السلبية فلسفة شبابه ذاتها ويجعله يمتقد ان هذه قابلة ، بدون تحويل ، لان تكمل وحسب بفلسفة ايجابية ، بينا انه تخلى بالفعل عن مواقع الهوية ذات - موضوع . الان اذ ينقد فلسفة هيغل ، يرى نفسه مرغما على ان يضع مسألة اولوية الكينونة على الوعي . يفعل ذلك مرارا ، على الاقل للوهلة الاولى وفي الظاهر ، بكثير من الوضوح والدقة . يتحدث مثلا عن التنافي الاعلى ومن الوحدة الاسمى في الفلسفة ، ويخلص الى ان «الاولوية في هذه الوحدة ليست

في جهة الفكر ، الكائن اول ، الفكر ليس الا ثانيا ، انه يتبع وحسب» (٢٧) ، او في مكان آخر «ليس لانه ثمة فكر ثمة كائن ، بالعكس لانه ثمة كائن ثمة فكر» (٢٨).

سنرى قريبا الى ماذا تنتهي بالواقع هذه التأكيدات . لنكمل الان المسألة المبدئية التي ظهرت هنا بمسألة اخرى لا تقل عنها «أزلية» ولا تقل عنها مركزية في سير انحلال الهيغلية ، ولكن حلها ما كان يمكن ان يأتي الا من المادية التاريخية : معضلة علاقات النظرية والممارسة . المنظومة الهيغلية تكتمل على نحو تأملي تماما، مع تذكير واع بـ «theoria» [نظر ، نظرية] أرسطو ، وان كانت طريقة هيغل قد انجبت قبل ذلك عددا من المضلات الهامة المتصلة بالتفاعل بين النظرية والممارسة — لاسيما في مسألة الشغل ، الادوات ، الخ ، التي يربطها هيغل بالتيلولوجيا [علم الغايات] . ان حقبة انحلال الهيغلية تتحرك هنا بين نقيضين خاطئين : فمن جهة ، الجهود المثالية من اجل تجاوز المال التأملي لمنظومة هيغل تنتهي غالبا في ذاتوية من طراز فيخته (برونو باور B. Bauer ، موزس هس M. Hesse ) . ومن جهة اخرى ، فويرباخ ، المنشغل بتجاوز الذاتية ولاهوت هيغل تجاوزا جذريا ، يسقط في المادية «التأملية» . اذا ، فالمعضلة ، وان صارت آنذاك ملتهبة لدرجة جعلتها مركز المعركة الفلسفية ، ظلت مع ذلك بدون حل قبل ظهور المادية الجدلية .

ليس مدهشا ان شيلنغ ، مع حسه الحاد بالراهنية الفلسفية ، قد أوصل مسمارا في فلسفة العقل عند هيغل ايضا على هذه المسألة ، مسألة النظرية والعمل . هنا الهدف الذي يرمي اليه شيلنغ مرئي حتى في الصياغات الأكثر عمومية . اذ يتناول الفرق بين فلسفة سلبية وفلسفة ايجابية ، مع استشهاد بـ «الازمة في علوم الطبيعة» — وكانت هذه الازمة حقيقة واقعة — ، يجيء الى الحديث ، مع سهم تقدي ضد هيغل ، عن التنافي او التناحر بين النظرية والممارسة ، ويكتب : «العلم العقلي يقود اذا الى ما — بعد نفسه ويدفع الى التحول الى ضده . ولكن هذا التحول لا يمكن ان يأتي من الفكر نفسه . يلزم من اجل هذا صدمة اولية من الممارسة . في الفكر لا يوجد شيء عملي : المفهوم تأملي بشكل خالص ، شأنه مع الضرورة فقط ، بينما القضية هنا شيء — ما يقع في ما — بعد الضرورة ، شيء ما مراد» .

ماخوذة في عموميتها المجردة ، هذه الصيغ وأمثالها تدل على ان شيلنغ كان

---

٢٧ — شيلنغ ، المرجع المذكور ، ٢ ، ج ١ ، ص ٥٨٧ .

٢٨ — المرجع نفسه ، ٢ ، ج ٣ ، ص ١٦١ ، ملحوظة .

عنده على الأقل شعور اولي بالازمة الفلسفية الحقيقية في زمنه . كان يدرك جيدا ان مفتاح الحل هو في معضلة اولوية الكائن على الوعي ، في البراكسيس كمحرك للنظرية . لكن — وهذا طابع مميز لمولد كل لاعقلانية كان لها حقا تأثير تاريخي — لكن شيلنغ لا يلقي في النقاش هذه الصيغ الراهنة رغم طابعها العمومي المجرد والتي تعرف كيف تصيب المثالية الهيجلية حيثما هي ضعيفة ، الا لكي يحول فلسفة زمنه عن التقدم الذي كانت تتأهب لتحقيقه ، حتى يجعل نضال العصر من اجل مجتمع جديد وفلسفة جدلية قادرة على التعبير عنه بشكل مطابق عبثا لا جدوى فيه ، حتى تصب الفلسفة في صوفية ذات مظهر جديد و«راهن» ولكن متفقة مع المرامي السياسية والاجتماعية للرجعية .

هذا يصير واضحا بدخولنا في التفاصيل العيانية لهذه الانماءات العامة . اذ يسعى شيلنغ الى تعريف طبيعة هذا الكائن الذي يحدد الفكر والمستقل عنه تعريفا اوضح وادق ، فهو يأتي بشكل طبيعي الى ذكر الشيء — في — ذاته لكنط . بلا شك ، ان نقده انصاف — التدابير الفلسفية عند كنط بعيدا عن ان يكون اساسية نقد هيفل ، رغم انف حدود هذا الاخير المثالية . يكتب : «هذا الشيء في ذاته هو إما شيء une chose ، أي موجود ، وعندئذ هو شيء — ما قابل لان يُعرف ، اذن ليس في — ذاته (بمعنى الكلمة الكنطية) ، لان كنط يعني ب في — ذاته ما هو خارج قبضات الفهم) . او ان هذا الشيء في ذاته هو حقا في — ذاته ، أي شيء — ما غير قابل لان يُعرف ، شيء ما لا يمكن تمثيله ، وعندئذ فهو ليس شيئا une chose » (٣٩) .

ولكن شيلنغ حين يوضح ويعيّن آراءه ينتهي الى هذه الثنائية بين اللادرية الذاتية والمثالية في عالم الظاهرات واللاعقلانية الخالصة في عالم الاشياء في ذاتها [noumènes] التي تشكل اساس فلسفة شوبنهاور (هذه القرابة لا نذكرها الا بوصفها احدي مميزات اللاعقلانية — بالفعل شوبنهاور تأثر بشدة في هذا المضمار — لا كارتباط تاريخي ، لم يوجد او تقريبا ، بين شيلنغ والعجوز وشوبنهاور) . يكتب شيلنغ : «نقول : اجل هناك شيء ما هو اول ، هو «في-ذات» لا يُعرف ، الكائن في-ذاته بلا قياس ولا تحدّد ، ولكن لا يوجد شيء في-ذاته . كل ما هو موضوع objet بالنسبة لنا هو سلفا شيء ما معتلّ بالذاتية ، أي شيء ما وضع على الأقل جزئيا كذاتي» (٤٠) .

هكذا ينزلق شيلنغ في المثالية الذاتية وبالوقت نفسه في لاعقلانية ليس لها

٣٩ — شيلنغ ، ١ ، ج ١٠ ، ص ٢٣٩ .

٤٠ — شيلنغ ، المرجع المذكور ، ص ٢٤٠ .

قاع ، لا بفعل ارادته الصريحة بل بفعل طريقته : ارادته الواعية هي تكنيس التوجه نحو فكرة امكان المعرفة وعلم الطريقة الجدلية الموجود في ازمة نمو ، لا باسم لاعقلانية جدلية بل باسم «عقل اعلى» : «الفلسفة الموجبة» ، اي العودة ، المؤسسة فلسفيا حسب زعمها ، الى اللاهوت . ما ان تكون المسألة هي وصف المضي من الفلسفة السالبة الى الفلسفة الموجبة وصفا عيانيا حتى تتبدد وتختفي بشكل مثير للفضول اولوية الكائن على الوعي التي كانت في البداية قد اكدت بكل ذلك العزم . بشكل اوضح وادق : الكائن الذي جرى الحديث عنه بمفردات بالغة التجريد والعمومية يتحول بشكل لا يحسّ ، بلا توسط ، بلا تعليل ، الى كائن متعالٍ على كل عقل - الله . يقول شيلنغ : «اعتقد انني بيّنت ، في كل ما تقدم ، انه اذا كان موجودا او يجب ان يوجد كائن عقل ، فعليّ ان افترض بشكل مسبق هذا الروح . ولكن هذا لا يؤسس بعد كينونة هذا الروح ، لا يمكن تأسيسها الا بالعقل اذا كان ممكنا ان نضع كمطلق الكائن العقلي والعقل نفسه . اسّ العقل ، او بالافضل سبب العقل ، ليس بالحري والاحرى معطى الا في هذا الروح الكامل . ليس العقل هو سبب الروح الكامل ، انما فقط لان هذا الاخير موجود ثمة عقل . بذلك تجد نفسها مدمّرة أسس كل عقلانية ، اي كل منظومة ترفع العقل الى علو مبدأ . فقط هذا الذي هو روح كامل هو عقل . ولكنه هو نفسه بلا اساس ، فقط وببساطة لانه كائن *il Est* » (٤١) .

هذه الـ «كائن» [ *Est* هو ] - كينونة *Etire* ، كائن ، هو شيلنغ المعجوز - يجب ، على حد تأكيد ، ان تظهر بوصفها أسّ العقل ، بل يجب ان تكفل سلطان العقل في الميدان الذي هو ميدانه : «الفلسفة الايجابية تذهب من ما هو بشكل مطلق خارج العقل ، والعقل لا يخضع له الا لكي يدخل مباشرة فسي حيازة حقوقه» (٤٢) . اذا ، اذا صدّقنا شيلنغ ، ذلك محض «وهم» ان ظهرت الفلسفة الايجابية كأنها «علم معارض للعقل» . ولكن مفرداته نفسها تفضح عدم انسجامه مع نفسه ، ازدواجيته الديماغوجية . فالبارة الحقاء «علم *science* معارض للعقل» تبين بوضوح الى اية درجة يريد شيلنغ ان يوفق في فلسفته الايجابية بين امور لا يمكن التوفيق بينها . بمساعدة الجهاز المفهومي العالسي التطور للجدل المثالي يريد ان يبعث الى الحياة لاهوتا سكولاستيكيا وتناقضات هذا اللاهوت التي ليس لها حل .

هذه التناقضات الداخلية التي ليس لها حل تجد تعبيرا مطاوعا في المفاهيم

٤١ - شيلنغ ، ٢ ، ج ٢ ، ص ٢٤٧ ويدها .

٤٢ - شيلنغ ، ص ١٧١ .

الطرائقية لفلسفة شيلنغ الأخيرة . كل التمييز الشهير بين فلسفة سالبة وفلسفة موجبة يرتكز على واقع ان شيلنغ يصادر تعارضا قاطعا وميتافيزيا بين جوهر الاشياء ووجودها : « شيان مختلفان مطلق الاختلاف ان نعلم ما موجود هو — quid sit — وان نعلم انه هو [انه كائن] — quod sit — . الإجابة عن السؤال الاول تدخلي في جوهر هذا الموجود ، او ايضا تجعل انني افهمه ، ان عندي عنه مفهوما ، او انني احوزه هو نفسه في مفهوم . الإجابة عن الثاني ، حقيقة رؤية انه كائن ، لا تعطيني فقط وببساطة مفهوما ، بل تعطيني شيئا — ما يذهب الى ما — بعد المفهوم ويدعى الوجود » (٤٢) . من الواضح ان شيلنغ ، بتاكيد هكدا ان الوجود لا يمكن ان يستمد من المفهوم ، انما يضع اصبعه على احدى نقاط الضعف في مثالية هيغل المطلقة ، رغم ان قبله نقده رجعية . حين يعارض الفلسفة السالبة التي هي استنتاجات قبلية حسب العقل الخالص بالفلسفة الموجبة التي تحضر بوصفها عودة الى التجربة ، فانه يفتن هذه الشريحة من البرجوازية التي تستهجن احتقار هيغل (وبالاسم احتقار شيلنغ ايضا) للتجريبية واسلوبه في بناء كل شيء بصورة قبلية . اما انه يعمل على فكرة للتجربة زينت بشكل كامل للدرجة ان الوحي يظهر كانه موضوع هذه التجربة الخاص فهذا ما يجعل شيلنغ سلفا للاعتلائية الحديثة : فهي ايضا ، من ماخ الى الوجودية الراهنة مرورا بالبراغماتية ، تلجأ الى استعمال متجاوز لكلمة « تجربة » من نفس النوع .

إذا هذا النقد للهيجلية من اليمين يجنح ويسقط في المحال لانه يرفض للمفهوم، للعقل ، أي رابط مع الواقع . بل يذهب شيلنغ أبعد من ذلك . يلاحظ ان العقل عند هيغل يتعامل مع في-ذات الاشياء ، ولكن — هو يسأل — ما هذا الـ في-ذات؟ هل هو كائنية الاشياء ، واقع انها موجودة ؟ « لا ، بتاتا ، اذ ان في-ذات ، كينونة ، مفهوم ، طبيعة الانسان ، مثلا ، تبقى هي نفسها ، حتى لو لم يكن هناك انسان واحد على الارض ، مثلما في-ذات شكل هندسي يبقى هو نفسه ، سواء وجد هذا الشكل او لا » . المقارنة محض سوفسطائية ، اذ ان مثل هذا الشكل الهندسي هو انعكاس في الفكر عن علاقات مكانية جوهرية . كذلك فان « فلسفة التجربة » عند شيلنغ ستجد نفسها موضوعة امام مهمة لا حل لها اذا كان عليها ان تشكل مفهوم الانسان « بصورة مستقلة » عن وجوده . عيب مثالية هيغل انه ، بينما هو على هذه النقطة يعترف دائما على الصعيد العملي والطرائقي بعلاقة تبعية ، فانه في المنظومة بالعكس يعمل وكان تحرك المفهوم ينبج تلقائيا كل التحددات او التعيينات العيانية . ان النقد اليميني من جانب شيلنغ ، بدلا من ان يعيد هنا ، كما يفعل النقد اليساري الاتي من فويرباخ ، العلاقة الغنوزيولوجية الواقعية بين الواقع

وانعكاسه المفهومي ، ينفي كل موضوعية ، كل تأسيس لمفهوم وكيونة الاشياء في الواقع . يجعل من المثالية الموضوعية كاريكاتورا ذاتويا ، يحرمها من الصلات التي كانت تحتفظ بها ، ولو بشكل غير واع او غير منسجم ، مع الواقع الموضوعي (الجوهر كتمين للكائن عند هيغل) . ان قوام موقع شيلنغ الخاص المفرد هو ان فلسفته السلبية تصير ، تحت المظاهر المقصودة ، مظاهر مثالية موضوعية ، ذاتوية وبراغمية الى اقصى حد . بل هو لا يكلف نفسه عناء محاولة تأسيس المقولات التي حررها لتوّه (مفرغا اياها من كل واقع موضوعي) في الذات Sujet ، كما كان قد فعل ممثلو المثالية الذاتية . ينجم عن ذلك ان الوجود حسب شيلنغ (واقع ان شيئا من الاشياء موجود) معرفى من كل محتوى ، من كل عقالة : انه هوة او لجة من عدم ، مخفية تحت دعوى انها عقالة إلهية .

ان بنية مذهب شيلنغ الداخلية ، مسيرته غير الواثقة ، جهوده لتوحيد ما لا يمكن توحيد ، اتما تميز فلسفة مأخوذة بين عصرين ، موضوعة في القيادة الايدولوجية لحركة طابعها الطبقي ملتبس ومشوش . الوظيفة التي يؤديها شيلنغ في محاولة فريدريك غليوم الرابع ، في محاولة الرجعة الرومانطيقية والمطلقية والنبيلية ، هي التي تحدد هذا الوجه «البنائي» في منظومته ، وهي التي تجعلها في الاخير متابعة وإكمالا لفلسفة الاعادة ، لاتجاهات بادر وامثاله . اما المركبات البرجوازية في الرجعية البروسية فهي تؤكد بالعكس العناصر اللاعقلانية ، النزعة المثالية الذاتية في فلسفته الاخيرة ، العناصر والنزعة التي ستسمح له بان يكون ، رغم ان فلسفته معتبرة ككل قد شاخت بسرعة ، سلفا ممهدا للاعقلانية الحديثة لا يمكن اهماله .

الصدع نفسه يجتاز انماءات شيلنغ العيانية عن معضلة البراكسيس . لقد رأينا كيف كان شيلنغ ، بصواب نسبي ، ينقد الطابع التأملي لمنظومة هيغل . ولكن يبقى ان هذا النقد رغم شرعيته الشرطية رجعي ويمثل تقهقرا كبيرا بالنسبة الى الفلسفة الكلاسيكية . كانت هذه قد حاولت ، في اطار المثالية ، ان تحرر ، ان تبرز ، موضوعية العمل البشري ، في الاقتصاد والمجتمع والتاريخ . الدور الملحوظ الذي تلعبه عند هيغل وجهة نظر النوع - العام générique «٤٤» يدلل من جهة على انه لم يفهم بنية المجتمع البرجوازي الطبقي ، لانه يصوّف تطوره الى تطور للنوع الانساني بوجه عام ، ولكنه يدلل من جهة اخرى على ان عند هيغل اتجاها الى القبض فلسفيا على كينونة الانسان الاجتماعية بوصفها طابعا جوهريا للحياة والممارسة البشريتين لا يمكن اغفاله تجريديا . النوازع المتناقضة فسي

---

٤٤ - اي الانسان معتبرا لا كفرد بل كنوع عام ، كجنس genre (ملاحظة الترجمة الفرنسية).

منظومة شيلنغ الشيخ تتجلى هنا ايضا في واقع أن فلسفته ترمي في شطر منها الى توفير شرعية فلسفية للمحافظة القطاعية والاستبدادية (ليس صدفة ان انطلق فيلسوف الحقوق ورجل السياسة شتال Stahl من شيلنغ ليصير ايدولوجي المحافظة البروسية من المرتبة الاولى) .

يجب اذا ان لا ندهش اذا كانت فكرة البراكسيس في فلسفة شيلنغ الموجبة مناهضة للمجتمع بشكل جذري ، واذا كانت تولد فردوية قصوى لن نجد مثيلا لها فيما بعد الا عند كيركفارد وفي الحقبة الامبريالية عنسد الوجوديين . يكتب شيلنغ : «راينا ان حاجة الفرد الى حيازة الله خارج العقل (اي ليس فقط في الفكرة ، في الفكر) انما تولد من الممارسة ، من العمل . رغبته ليست عرضية، انها ارادة من الروح ، الذي ، بموجب ضرورة داخلية وفي توفقه الى التحرر ، لا يستطيع ان يبقى محبوسا في الفكر . اذا كان هذا المطلب لا يمكن ان يأتي من الفكر فانه كذلك لا يمكن ان يكون مصادرة من العقل العملي . ليس هذا الاخير هو الذي يقود الى الله ، كما يريد ذلك كمنط ، انه الفرد والفرد وحده . اذ ليس ما يوجد من عام ومن كلي في الانسان هو الذي يطلب الهناء بل الفرد . اذا فكّر الانسان (مدفوعا بوجدانه او بالعقل العملي) بتكليف علاقته مع الافراد الآخرين على نموذج ما كانت عليه في عالم المثل ، فان ذلك لا يمكن ان يرضي فيه سوى اكثر الامور عمومية ، اي العقل . ولكن ذلك لا يمكن ان يرضيه كفرد . اذ ان الفرد لا يستطيع ان يطلب شيئا آخر لنفسه سوى السعادة» (٤٥) .

لدينا هنا تظاهر اضافي للتناقض الداخلي الذي يجتاز كل فلسفة شيخوخة شيلنغ ، صورة ازدواجية قاعدتها الاجتماعية . هذا من شأنه ان يكفي كتحديد لطابع اللاعقلانية ، دون ان يكون ثمة حاجة الى الدخول في تفصيل بنائيه الميثولوجيا [الاساطير] والوحي . كمنظومة ونموذج منظومة ، لم تمارس فلسفة شيلنغ سوى تأثير عابر على تاريخ اللاعقلانية . بالمقابل ، سبق ان لاحظنا ان موضوعات معزولة قد استطاعت - مباشرة او بوسطاء - ان تصير اجزاء لا تنجزا في اللاعقلانية اللاحقة . لذا يبقى علينا مع ذلك ان نذكر بعض هذه الموضوعات ، بدون ان يكون من الضروري ان نحدد بالضبط مكانها في المنظومة .

راينا ان شيلنغ ، رغم انف احتجاجاته ، قد تخلى عن اتجاهات شبابه التقدمية ، بل وحوّلها الى اضدادها . وعلى العكس من ذلك ، حيثما كان منذ شبابه قد دخل في طريق رجعي اتبع وواصل هذا الطريق . هكذا الامر بشكل



خاص فيما يتصل بالنظرية الارستقراطية للمعرفة . عند شيلنغ الشاب كانت عبقرية الفنان هي الاساس - الوهمي - لهذه الارستقراطية . الان الوحي المسيحي هو «أورفانون» صفوة المختارين القليلة العدد ، الامر الذي يصرفنا الى هذا العالم السحري الذي كان اصله التاريخي . ان الوحي ، على حد قول شيلنغ ، «ليس شيئاً اصلياً ، ولا شيئاً عاماً ، يمتد اتساعه لجميع الناس ، ولا علاقة دائمة وازلية» (٤٦) .

هنالك لحن آخر لشيلنغ يبشر بوضوح اكبر ايضا باللاعقلانية اللاحقة : تصوره للزمان . نتذكر رجعية نظريته للتاريخ ، التي تدع تستقط تماماً فكرة التطور التي كان يؤيدها في شبابه . الان يجد لهذا التخلي تبريراً في نظرية المعرفة : انه ينبغي موضوعية الزمان ، يدوته تماماً ، يماثله مع وعي جريان الزمن . هنا ايضا ، يجب ان نذكر ، على سبيل المقارنة ، ان احد العناصر الاكثر تقدمية في الفلسفة الكلاسيكية من كنط الى هيجل (وجزئياً شيلنغ) هو سعيها ، الذي حدثته تخوم المثالية ، لتأسيس موضوعية المكان والزمان .

حين يكتب شيلنغ مجدداً ، في كتاباته الاخيرة ، على تدويت الزمان ، فان هذا الامر يستدعي ملاحظتين . اولاً هذا التدويت للزمان ليس رجوعاً بسيطاً الى قبلية او قبلوية كنط ، بل هو من حيث الاساس - فشيلنغ يعالج المشكلة اقل بكثير مما يعالجها شوبنهاور وبعده كيركغارد - زوال اية موضوعية للزمان في التجربة الذاتية التي للفرد عنه . وثانياً - بعكس شوبنهاور الذي يدوت على نحو واحد وبمرتبة واحدة المكان والزمان عائداً هكذا من كنط الى بركلي - يريد شيلنغ ان يؤمن للزمان موقعا ممتازا في منظومة المعرفة الفلسفية . هذا الاتجاه هو ما يجب ان نشدد عليه بوصفه ينبىء مباشرة باللاعقلانية اللاحقة . ففي طبيعة هذه الاخيرة انها بما ان الحدس هو «أورفانون» كل قبض على الواقع «الحق» فانها تضخم طابعه كمعاش الى ان تجعل الزمان المعاش جوهر الواقع . «فلسفة الحياة» في الطور الامبريالي ستزع بشكل اقوى ايضا من شيلنغ الى جعل المكان مبدأ الجامد والميت ، والزمان المعاش بالعكس مبدأ الحياة ، ومعارضة كل منهما بالآخر . هذا لا يظهر عند شيلنغ الا ظرفياً ، بالمناسبات . هكذا فهو يشرح ان الفلسفة السلبية «ستبقى تفضيلاً للفلسفة للمدرسة ، والفلسفة الايجابية الفلسفة للحياة» (٤٧) . ولكن هذا يبقى عنده امراً عابراً ، فصلياً . تفضيله الذي يؤكد للزمان المدوّن ، المعاش ، لا يزداد بذلك الا اهمية . يسمح له بتدويت التاريخ ، بنفي موضوعية

---

٤٦ - شيلنغ ، ٢ ، ٢٤ ، ص ١٨٥ .

٤٧ - شيلنغ ، ص ١٥٥ .

التطور : «بما أننا لا نعرف على العموم زمانا موضوعيا ، عدا الذي هو موضوع passé مع عالم البرهة الآتية ، فأننا لن نجتنب المحال الآخرق إلا بأن نقول : في الواقع ، آخر حين من الزمن هو الذي وُضع الاول ، الذي الاحيان السابقة انما فقط تتلوه ، في كونها فيه تظهر بوصفها ماضية ، وماضية أكثر بقدر ما هي تسبقه من أبعد ...» (٤٨) .

العاقبة المباشرة لهذا كله هي ان التاريخ قبل ظهور الانسان يصير غير حق ، محروما من كل موضوعية . الحوادث التي حصلت فيه هي ، على حد قول شيلنغ ، «عارية عن المعنى وعن الغائية ، بما ان ليس لها علاقة بالانسان» (٤٩) . هذا التصور للزمان يصبغ كل فلسفته للتاريخ . شيلنغ يتصور التاريخ كـ «منظومة للأزمنة» تشمل «الزمان الـ ما-قبل-التاريخي تماما وبشكل مطلق ، والزمان الـ ما-قبل-التاريخي نسبيا ، والزمان التاريخي» . هذه الزمانات المختلفة هي بالنسبة لـه متفارقة في الكيف ، والفرق مقيم في درجة اكتمال الميثولوجيا في كل مرة . عن الزمان الاول يقول شيلنغ انه لم يكن «تعاقبا زمنيا حقا» بل «الزمان المماثل لنفسه ببساطة ، الزمان غير الزمني» . ينجم عن ذلك انه «لا يُولف بشكل بسيط حد زمن من الأزمنة ، بل حد الزمن عموما ، انه ما يوجد من آخر ، ما اليه يمكن ان نعود صعودا في الزمان . لا يمكن الذهاب بعده في الزمان التاريخي . هو زمان ، ولكنه ليس كذلك في نفسه ، هو كذلك فقط في علاقته مع ما تبع . ففسي نفسه ليس زمانا ، اذ فيه لا يوجد قبل حقيقي ولا بعد حقيقي ، لانه نحو من ازلية ...» (٥٠) .

هذه الصوفية المتفلتة ، العاقبة المنطقية للنفي المتعصب للتطور في التاريخ الطبيعي والانساني ، تقودنا الى مركز البناء الشيلنغي للكون . فالمنظومة يجب ان تبلغ ذروتها في «الدليل» الفلسفي على الوحي . نعرف طابعها الارستقراطي . شيلنغ ، الذي يريد دوما اسناد قراراته اللاعقلانية على حجج شبه - عقلية او تزعم انها «من التجربة» ، يشرح ان الوحي يجب ان يبرهن بـ واقعة مستقلة عن الوحي . «هذه الواقعة المستقلة عن الوحي هي تحديدا ظهور الميثولوجيا» (٥١) . نرى كيف ان «الزمان اللازماني» الذي ينبغي الاساطير يخدم كـ «دليل» على حقيقة الوحي المسيحي .

---

٤٨ - المرجع نفسه ، ٢ ، ج ١ ، ص ٤٩٧ .

٤٩ - شيلنغ ، ص ٤٩٩ . هذا النوع من العلاقات بين الوحي المباشر لدى الانسان المعاصر والواقع ما قبل التاريخي نجده ثانية في الماخية . انظر لينين ، المادية والتجريبية النقدية .

٥٠ - شيلنغ ، ٢ ، ج ١ ، ص ٢٣٤ وبمدها .

٥١ - شيلنغ ، ٢ ، ج ٢ ، ص ١٨٥ .

هذا البناء الصوفي ليس في ذاته ذا شأن كبير بالنسبة لتاريخ الفلسفة . وهو بعد ١٨٤٨ لا يعود يلعب ان صح القول أي دور . اذا كنا قد ذكرناه ، فذلك ليس لإكمال تحديد سمات فلسفة شيلنغ الأخيرة ، بل بالحري والآخرى لان هذه الطريقة في تأمين أسس الاساطير التي تسقط على الحاضر بالانتاجية الخالقة «الاصلية» لزمن «مطلق وموجود وجودا سابقا للتاريخ» هي احد العناصر الجوهرية في اللاعقلانية قبل-الفاشية (كلفس Klages ، هايدغر) والفاشية (بوملر Bauemler) . لا كبير اهمية لما اذا كانت قد تأثرت مباشرة بشيلنغ ، فالامر الجوهري هو رؤية كيف ولدت مثل هذه الاساطير و«اساساتها» منطقيا على قاعدة نفي التطور نفيا جلدريا ، كيف يدفع تحطيم العقل العامل في التاريخ الفكر في عدم صوفية بلا قاع . ما يهم ايضا هو ان نفهم انه ما من ثقافة فكرية او إستيطيقية ، ما من علم عياني موجود ، يقدم حماية ضد هذه اللجة من لاعمنى ، اذا كان صراع الطبقات يدفع شريحة اجتماعية ما وايدولوجيها والجمهور المتأثر بهم الى نفي وقائع الواقع الاجتماعي الاكثر جلاء والاكثر اساسية او الى الشك في هذه الوقائع .

# الفهرست

٥	اصدار
١١	مقدمة : اللاعقلانية ، ظاهرة دولية للطور الامبريالي
٣٣	الفصل الاول : عن بعض خصائص تطور المانيا التاريخي
٧٣	الفصل الثاني : تاسيس اللاعقلانية بين ثورتين (١٧٨٩ - ١٨٤٨)
٧٣	١ - ملاحظات تمهيدية على تاريخ اللاعقلانية الحديثة
٩٨	٢ - الحدس الذهني عند شيلنغ تجليا اول للاعقلانية
١١٨	٣ - فلسفة شيلنغ الاخيرة



# هذا الكتاب

اللاعقلانية ظاهرة دولية للطور الامبريالي:  
وليم جيمس ، برغسوت ، الخ . -  
لماذا كانت ألمانيا أرضها المختارة ؟  
بعض خصائص تطوّر ألمانيا التاريخي .  
مسألة أسلاف اللاعقلانية : باسكال  
وأخرون . الثورة الفرنسية وهيغل :  
العقل أو الجدل . المنشأ التاريخي  
والفلسفي للاعقلانية بوصفها تياراً  
حديثاً . ياكوبي ، شيلنغ الأول وشيلنغ  
الأخير : الحدس الذهني . الفن ،  
الدين ، الأساطير .

هذا الكتاب ليس تأريخاً للفلسفة الرجعية  
في ألمانيا ، فاللاعقلانية لا تمثل سوى  
أحد الاتجاهات الجوهرية للفلسفة  
الرجعية البرجوازية .  
بل هو تاريخ للاعقلانية الألمانية  
في السياق الاجتماعي - السياسي -  
والايدولوجي . ألمانيا ودولياً .  
إن خط الكتاب ، وخط  
عمل لوكاش وقاعدة انطلاقه  
هو الجدل الحديث .



دار الحقيقة - بيروت  
ص.ب. ٨١٤٧

الضمن : ١١ ل . ل  
او ما يعادلها